الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلاّمة علي بن محمّد الآمدي

علّق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

طبعة مصحّحة من قبل الشيخ عبد الرزاق عفيفي قبل وفاته
وذلك طبقاً للنسخة التي كانت بحوزته رحمه الله تعالى

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الأصل الرابع

فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع

وهو نوعان :

يتعلق أحدهما بالنظر في السند .

والآخر بالنظر في المتن .

* * *

النّوع الأول

النظر في السّند

وهو الإخبار عن المتن ، ويشتمل على ثلاثة أبواب

الباب الأول

في حقيقة الخبر وأقسامه

أما حقيقة الخبر ، فاعلم أولاً : أن اسم الخبر قد يطلق على الإشارات الحالية والدلائل المعنوية ؛ كما في قولهم : «عيناك تخبرني بكذا» ، «والغراب يخبر بكذا» ، ومنه قول الشاعر :

وكم لظلام الليل عندك من يد
تخبر أن المانوية تكذب[1]

وقد يطلق على قول مخصوص ، لكنه مجاز في الأول ، وحقيقة في الثاني ، بدليل تبادره إلى الفهم من إطلاق لفظ الخبر ، والغالب إنما هو اشتهار

---

(١) هذا البيت لأبي الطيب المتنبي من قصيدة يمدح بها كافور الأخشيدي مطلعها :

أغالب الشوق والشوق أغلب وأعجب من ذا الهجر والوصل أعجب

والمانوية أصحاب ماني بن فاتك الثنوي القائل بقدم النور والظلمة أصل الكائنات ، انظر مذهبهم في «الملل والنحل» للشهرستاني .

استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه ثم القول المخصوص قد يطلق على الصيغة كقول القائل : قام زيد ، وقعد عمرو . وقد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة كما قررناه في الكلاميات .

والأشبه أنه في اللغة حقيقة في الصيغة ، لتبادرها إلى الفهم من إطلاق لفظ الخبر[1] ، واذا عرف مسمى الخبر حقيقة فما حده؟ .

اختلفوا فيه : فمن أصحابنا من قال : لا سبيل إلى تحديده ، بل معناه معلوم بضرورة العقل ، ودلّل على ذلك بأمرين :

الأول : أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود ، وأنه ليس بمعدوم ، وإن الشيء الواحد لا يكون موجوداً معدوماً . ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص ، والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفاً على الاكتساب ، لكان تصور الخبر الخاص أولى أن يكون كذلك .

الثاني : أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر[2] عن الموضع الذي يحسن فيه الأمر ، ولولا أن هذه الحقائق مقصورة ، لما كان كذلك ، وهو ضعيف .

أما قوله : إنه معلوم بالضرورة : فدعوى مجردة ، وهي مقابلة بنقيضها . وما ذكره من الدلالة على ذلك ، فهو دليل على أن العلم به غير ضروري ؛ لأن الضروري هو الذي لا يفتقر في العلم به إلى نظر ودليل يوصل إليه ، وما يفتقر إلى ذلك فهو نظري لا ضروري .

---

(١) الظاهر أنه حقيقة فيهما ، وقد ينصرف إلى أحدهما بقرينة .

(٢) يحتمل أن في الكلام حذفاً ، والتقدير : ويميزه عن . ويحتمل أنه ضمّن (يعلم) معنى (يميز) فعداه بعن .

فإن قيل : ما ذكرناه إنما هو بطريق التنبيه ، لا بطريق الدلالة ، لأن من الضروريات ما يفتقر إلى نوع تذكير وتنبيه على ما علم في مواضعه ؛ فهو باطل من وجهين :

الأول : أنه لو قيل ذلك لأمكن دعوى الضرورة في كل علم نظري ، وإن ما ذكره من الدليل إنما هو بطريق التنبيه دون الدلالة ، وهو محال .

الثاني : أن ما ذكره في معرض التنبيه غير المفيد .

أما الوجه الأول فهو باطل من وجهين :

الأول : إن علم الإنسان بوجود نفسه ، وإن كان ضرورياً وكذلك العلم بإستحالة كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً ؛ فغايته أنه علم ضروري بنسبة خاصة ، أو بسلب نسبة خاصة ، ولا يلزم منه أن يكون ذلك علماً بحقيقة الخبر من حيث هو خبر ، وهو محل النزاع .

فإن قيل : إذا كانت تلك النسبة الخاصة معلومة بالضرورة فلا معنى لكون ذلك المعلوم خبراً سوى تلك النسبة الخاصة ، فهو[1] عود إلى التحديد وترك لما قيل .

الثاني : أَنَّا وإن سلمنا أن مثل هذا الأخبار الخاصة معلومة بالضرورة ؛ فلا يلزم أن يكون الخبر المطلق من حيث هو خبر كذلك .

قوله : لأن الخبر المطلق جزء من الخبر الخاص ، ليس كذلك ؛ لأن الخبر المطلق أعم من الخبر الخاص فلو كان جزء من معنى الخبر الخاص ، لكان الأعم منحصراً في الأخص وهو محال .

---

(١) جواب قوله : فإن قيل ، وردٌ للاعتراض الذي تضمنته جملة إذا الشرطية ؛ لا تفريع عليها .

فإن قيل : الأعم لا بد وأن يكون مشتركاً فيه بين الأمور الخاصة التي تحته ، ولا معنى لاشتراكها فيه سوى كونه جزءً من معناها .

قلنا : **أما أولاً** : فإنه لا معنى لكون[1] الأعم مشتركاً فيه أنه موجود في الأنواع أو الأشخاص التي هي أخص منه ، بل بمعنى أن حد الطبيعة التي عرض لها إن كانت كلية مطلقة مطابق لحد طبائع الأمور الخاصة تحتها .

وأما ثانياً : فلأنه ليس كل عام يكون جزءً من معنى الخاص ، ومقوماً له بجواز[2] أن يكون من الأعراض العامة الخارجة عن مفهوم المعنى الخاص ، كالأسود والأبيض بالنسبة إلى ما تحتهما من معنى الإنسان والفرس ونحوه .

وأما الوجه الثاني : فباطل أيضاً من جهة أن العلم الضروري إنما هو واقع بالتفرقة بين ما يحسن فيه الأمر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفة الأمر والخبر ، أما قبل ذلك فهو غير مسلم .

نعم ، غاية ما في ذلك أنه يعلم التفرقة بين ما يجده في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين أمرين على وجه خاص ؛ وليس هو العلم بحقيقة الأمر والخبر . فإن قيل : إنه لا معنى للأمر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص ، فهو أيضاً عود إلى التحديد . كيف وأن ما ذكره يوجب أن يكون الأمر أيضاً مستغنياً عن التحديد كاستغناء الخبر . وهذا القائل بعينه قد عرف الأمر بالتحديد ، حيث قال : الأمر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ، وأيضاً فإن الكلام إنما هو واقع في مفهوم الخبر اللفظي . وحقائق أنواع الألفاظ وانقسامها إلى أمر ونهي وخبر وغير ذلك مما لا سبيل إلى القول بكونه معلوماً بالضرورة ، لكونه مبنياً على الوضع والاصطلاح .

---

(١) فإنه لا معنى لكونه فيه تحريف ، الصواب : فإنه ليس معنى كون الأعم مشتركاً .

(٢) لعله : لجواز .

ولهذا ، فإن العرب لو أطلقوا اسم الأمر على المفهوم من الخبر الآن ، واسم الخبر على مفهوم الأمر ؛ لما كان ممتنعاً ، وما يتبدل ويختلف باختلاف الاصطلاحات ؛ فالعلم بمعناه لا يكون ضرورياً . وإذا عرف ذلك فقد أجمع الباقون على أن العلم بمفهوم الخبر إنما يعرف بالحد والنظر ، لكن اختلفوا في حده ، فقالت المعتزلة كالجبائي وابنه وأبي عبدالله البصري والقاضي عبدالجبار وغيرهم : إن الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب .

وقد أورد عليه إشكالات أربعة :

الأول : أنه منتقض بقول القائل : محمد ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة ، فلا يدخله الصدق ، وإلا كان مسيلمة صادقاً ؛ ولا الكذب ، وإلا كان محمد كاذباً وهو خبر ، وكذلك من كذب في جميع أخباره ، فقال : جميع أخباري كذب ، فإن قوله هذا خبر ، ولا يدخله الصدق . وإلا كانت جميع أخباره كذباً ؛ وهو من جملة أخباره ولا يدخله الكذب ، وإلا كانت جميع أخباره مع هذا الخبر كذباً ، وصدق في قوله : جميع أخباري كذب .

الثاني : أن تعريف الخبر بما يدخله الصدق والكذب يفضي إلى الدور ، لأن تعريف الصدق والكذب متوقف على معرفة الخبر من حيث أن الصدق هو الخبر المرافق للمخبر ، والكذب بضده وهو ممتنع .

الثالث : أن الصدق والكذب متقابلان ، ولا يتصور اجتماعهما في خبر واحد . ويلزم من ذلك إما امتناع وجود الخبر مطلقاً ، وهو محال ، وإما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه ، فيكون المحدود متحققاً دون ما قيل بكونه حداً له ، وهو أيضاً محال .

الرابع : أن الباري تعالى له خبر ، ولا يتصور دخول الكذب فيه .

وقد أجاب الجبائي عن قول القائل : «محمد ومسيلمة صادقان» ؛ بأن هذا الكلام يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر ، فكأنه قال : أحدهما صادق حال صدق الآخر . ولو قال ذلك كان قوله كاذباً ، فكذلك إذا قال : هما صادقان ، وهو إنما يصح أن لو كان معنى هذا الكلام ما قيل ، وليس كذلك بل قوله : هما صادقان ، أعم من كون أحدهما صادقاً ، حال صدق الآخر ، وقبله وبعده والأعم غير مشعر بالأخص ؛ ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم .

وأجاب أبو هاشم بأن هذا الخبر جارمجرى خبرين : أحدهما : خبر بصدق الرسول ، والآخر : خبر بصدق مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا بالكذب ، فكذلك ها هنا ، وإنما الذي يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر ، وليس بحق أيضاً فإنه إنما ينزل منزلة الخبر من حيث أنه أفاد حكماً واحداً لشخصين ، وذلك غير مانع من وصفه بالصدق والكذب ، بدليل الكذب في قول القائل : كل موجود حادث وإن كان يفيد حكماً واحداً لأشخاص متعددة .

وأجاب عنه القاضي عبدالجبار بأن قال : المراد من قولنا : «ما دخله الصدق والكذب» ؛ أن اللغة لا تحرم أن يقال للمتكلم به : صدقت أو كذبت ، وهو أيضاً غير صحيح ؛ فإن حاصله يرجع إلى التصديق والتكذيب . وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر .

وأجاب عنه أبو عبدالله البصري بأنه كذب لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما معاً مع عدم إضافته إليهما معاً وهو وإن كان كما ذكر غير أنه إذا كان كاذباً فلا يدخله الصدق ، وقد قيل : الخبر ما يدخله الصدق والكذب .

والحق في الجواب أن يقال : حاصل هذا ـ وإن كانت صورته صورة خبر

واحد ـ يرجع إلى خبرين أحدهما صادق ـ وهو إضافة الصدق إلى محمود ـ ، والآخر كاذب ـ وهو إضافته إلى مسيلمة ـ .

وأما الإلزام الثاني فلا يخلو الخبر فيه ؛ إما أن يكون مطابقاً للمخبر عنه ، أو غير مطابق ، فإن كان الأول ، فهو صدق ؛ وإن كان الثاني ؛ فهو كذب لاستحالة الجمع بين المتناقضين في السلب أو الإيجاب .

وأما الإشكال الثاني ، فقد أجاب عنه القاضي عبدالجبار بأن الخبر معلوم لنا ؛ وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره ، فإذا عرفنا الصدق والكذب ، بالخبر فلا يكون دوراً ، وهو غير صحيح ، لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب ، فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر ، وهو عين الدور ، بل لو قيل : إنَّ الصدق والكذب ـ وإن كان داخلاً في حد الخبر ومميزاً له ـ فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر ، بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة ؛ لكان أولى .

وأما الإشكال الثالث : فقد قيل في جوابه إنَّ المحدود إنما هو جنس الخبر ، وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون ، وهو غير صحيح . فإن الحد ؛ وإن كان لجنس الخبر ، فلا بد وأن يكون الحد موجوداً في كل واحد من آحاد الأخبار ، وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع . ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب ، والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق ، غير أن المراد بها الترديد بين القسمين تجوُّزاً .

وأما الإشكال الرابع : فقد قيل في جوابه مثل جواب الإشكال الذي

قبله ، وقد عرف ما فيه .

ومن الناس من قال : الخبر : ما دخله الصدق أو الكذب ، ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الأخيرين[1] وقد عرف ما فيهما ، ويرد عليه إشكال آخر خاص به ، وهو : أن الحد معرِّف للمحدود ، وحرف (أو) للترديد ، وهو مناف للتعريف . ويمكن أن يقال في جوابه : إن الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ في التحديد . وإنما التردد في اتصافه بأحدهما عيناً ، وهو غير داخل في الحد .

وقيل : ما يدخله التصديق أو التكذيب .

ومنهم من قال : هو ما يدخله التصديق والتكذيب .

ويرد عليهما تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب .

المتوقف على معرفة الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والترديد . وقد عرف ما في كل واحد منهما .

وقال أبو الحسين البصري : الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر نفياً أو ثباتاً .

واحترز بقوله : (بنفسه) عن الأمر ، فإنه يستدعي كون الفعل المأمور به واجباً لكن لا بنفسه ، بل بواسطة ما استدعاه الأمر بنفسه من طلب الفعل الصادر من الحكيم ، وهو منتقض بالنسب التقييدية ، كقول القائل : حيوان ناطق ، فإنه أفاد بنفسه إثبات النطق للحيوان ، وليس بخبر .

فإن قال : إن ذلك ليس بكلام . ونحن فقد قيدنا الحد بالكلام . قلنا : هذا

(١) أي : لتعبيره بأو بدلاً من الواو .

منه لا يصح ، فإن[1] حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة من غير اعتبار قيد آخر . وحد الكلام بهذا الاعتبار متحقق فيما نحن فيه ، فكان على أصله كلاماً . والمختار فيه أن يقال : الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها .

أما قولنا : (اللفظ) ؛ فهو كالجنس للخبر وغيره من أقسام الكلام ، ويمكن أن يحترز به عن الخبر المجازي مما ذكرناه أولاً .

وقولنا : (الدال) ؛ احتراز عن اللفظ المهمل .

وقولنا : (بالوضع) ؛ احتراز عن اللفظ الدال بجهة الملازمة .

وقولنا : (على نسبة) ؛ احتراز عن أسماء الأعلام ، وعن كل ما ليس له دلالة على نسبة .

وقولنا : (معلوم إلى معلوم) ؛ حتى يدخل فيه الموجود والمعدوم .

وقولنا : (سلباً أو إيجابياً) ؛ حتى يعم ما مثل قولنا : زيد في الدار ، ليس في الدار .

وقولنا : (يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى إتمام) ؛ احتراز عن اللفظ الدال على النسب التقييدية .

وقولنا : (مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها) ؛ احتراز عن صيغة الخبر إذا وردت . ولا تكون خبراً ؛ كالواردة على لسان النائم والساهي والحاكي لها ، أو لقصد الأمر مجازاً ؛ كقوله تعالى : ﴿والجروح قصاص﴾ وقوله : ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ . ﴿والمطلقات يتربصن﴾ . ﴿ومن دخله كان

(١) فإن ـ صوابه : فإنه .

آمناً﴾ ونحوه . حيث إنه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولا سلبها .

وإذا عرف معنى الخبر ؛ فهو ينقسم ثلاث أقسام :

القسمة الأولى : إن الخبر ينقسم إلى صادق وكاذب ، لأنه لايخلو إما أن يكون مطابقاً للمخبر به[1] ، أو غير مطابق ، فإن كان الأول ؛ فهو الصادق ، وإن كان الثاني ؛ فهو الكاذب .

وقال الجاحظ ؛ الخبر ينقسم ثلاثة أقسام : صادق ، وكاذب ، وما ليس بصادق ولا كاذب . وقد احتج على ذلك بالنص والمعقول .

أما النص ؛ فحكاية القرآن عن الكفار قولهم عن النبي عليه السلام ﴿افترى على الله كذباً أم به جنة﴾ ؛ حصروا دعواه النبوة في الكذب والجنة ، وليس إخباره بالنبوة حالة جنونه كذباً لأنهم جعلوها في مقابلة الكذب ، ولا صدقاً ؛ لأنهم لم يعتقدوا صدقه على كل تقدير ، فإخباره حالة جنته ليس بصدق ولا كذب .

أما المعقول فمن وجهين :

الأول : أنه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر . فإن من أخبر بأن زيداً في الدار ، على اعتقاد أنه ليس فيها وكان فيها ، فإنه لا يوصف بكونه صادقاً ، ولا يستحق المدح على ذلك ، وإن كان خبره مطابقاً للمخبر ، ولا يوصف بكونه كاذباً لمطابقة خبره للخبر . وكذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لوجهين :

الأول : أنه كان يلزم منه الكذب في كلام الله (تعالى) ، بتخصيص عموم خبره وتقييد مطلقه لعدم المطابقة ، وهو محال .

---

(١) به ؛ الصواب : إبدالها بكلمة : عنه .

الثاني : أنه لو أخبر مخبر أن زيداً في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ، ولم يكن فيها ؛ فإنه لا يوصف بكونه كاذباً ؛ ولا يستحق الذم على ذلك . ولا يوصف بكونه صادقاً لعدم مطابقة الخبر للمخبر . وإنما الصادق ما طابق المخبر مع اعتقاد المخبر أنه كذلك . والكذب مالم يطابق المخبر ، مع اعتقاده أنه كذلك .

الثاني : أنه إذا جاز أن يفرض في الاعتقاد واسطة بين كونه علماً أو جهلاً ، لا يوصف بكونه علماً ، ولا جهلاً مركباً ، كاعتقاد العامي المقلد وجود الإله تعالى ؛ جاز أن يفرض بين الصادق والكاذب خبر ليس بصادق ولا كاذب .

والجواب عن الآية : أنهم إنما حصروا أمره بين الكذب والجنة ؛ لأن قصد الدلالة به على مدلوله شرط في كونه خبراً ، والمجنون ليس له قصد صحيح ، فصار كالنائم والساهي إذا صدرت منه صيغة الخبر ، فإنه لا يكون خبراً أو حيث لم يعتقدوا صدقه ، لم يبق إلا أن يكون كاذباً ، أو لا يكون ما أتى به خبراً ـ وإن كانت صورته صورة الخبر ـ ، أما أن يكون خبراً ؛ وليس صادقاً فيه ولا كاذباً فلا .

وعن الوجه الأول من المعقول : أنا لا نسلم أن من أخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاده أنه ليس فيها وهو فيها ، أن خبره لا يكون صادقاً ، وإن كان لا يستحق المدح على الصدق .

وكذلك لا نسلم أن من أخبر بأن زيداً في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ، ولم يكن فيها ؛ أنه ليس كاذباً ، وإن كان لا يستحق الذم على كذبه ، لأن المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب لا غير ، بل على الصدق مع قصده والكذب مع قصده . ولهذا فإن الأمة حاكمة بأن الكافر الذي علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد عليه السلام صادق لمّا كان خبره غير مطابقاً للمخبر ، وإن لم يكن معتقداً لذلك ، ولا قاصداً للصدق ، وحاكمة بكذبه في إخباره أنه ليس

برسول ، وإن كان معتقداً لما أخبر به غير مطابق للمخبر .

وأما تخصيص عموم خبر القرآن ، وتقييد مطلقه ، فإنما لم يكن كذباً ؛ وإن لم يكن الخبر محمولاً على ظاهره من العموم والإطلاق ؛ لأنه مصروف عن حقيقته إلى مجازه ؛ وصرف اللفظ عن أحد مدلوليه إلى الآخر لا يكون كذباً ، وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الألفاظ المشتركة أو المجازية .

ولهذا : فإن من أخبر بلفظ مشترك وأراد به بعض مدلولاته دون البعض . كما لو قال : (رأيت عيناً) ، وأراد به العين الجارية دون الباصرة ؛ وبالعكس فإنه لا يعد كاذباً . وكذلك من أخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ، ومجاز في شيء ، وأراد جهة المجاز دون الحقيقة ؛ فإنه لا يعد كاذباً كما قال : (رأيت أسداً) ، وأراد به المحمل المجازي دون الحقيقي ، وهو الإنسان .

وعن الوجه الثاني : أنه لا يلزم من انقسام الاعتقاد إلى علم وجهل مركب ، وحالة متوسطة ليست علماً ولا جهلاً مركباً ، انقسام الخبر إلى صدق وكذب ، وما ليس بصدق ولا بكذب إذ هو قياس تمثيلي من غير جامع ولو كانذلك كافياً ، لوجب أن يقال : إنه أيضاً يلزم من ذلك أن يكون بين النفي والإثبات واسطة ، وهو محال .

وبالجملة ، فالنزاع في هذه المسألة لفظي ؛ حيث أن أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على ما لا يطلقه الآخر إلا بشرط زائد .

القسمة الثانية : إن الخبر ينقسم إلى ما يعلم صدقه ، وإلى ما يعلم كذبه ، وإلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه .

فأما ما يعلم صدقه ؛ فمنه ما يعلم صدقه بمجرد الخبر ، كخبر التواتر ، وما يعلم صدقه لا بنفس الخبر ، بل بدليل يدل على كونه صادقاً ، كخبر الله ، وخبر الرسول ، فيما يخبر به عن الله تعالى ، وخبر أهل الإجماع ، وخبر من

أخبر الله تعالى عنه أو رسوله أو أهل الإجماع أنه صادق ، وخبر من وافق خبره خبر الصادق أو دليل العقل ، وأما ما وراء ذلك مما ادعي أنه معلوم الصدق ففيه اختلافٌ وتفصيل يأتي ذكره في أخبار الآحاد .

وأما ما يعلم كذبه ؛ فما كان مخالفاً لضرورة العقل أو النظر ، أو الحس أو أخبار التواتر ؛ أو النص القاطع ، أو الإجماع القاطع ، أو ما صرح الجمع الذين لا يتصور تواطئهم على الكذب بتكذيبه ، ومن ذلك قول من لم يكذب قط فيما أخبر به : «أنا كاذب» ؛ فخبره ذلك كاذب ؛ لأن المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر ؛ لأن الخبر يجب أن يكون غير المخبر عنه ، وما لم يوجد من أخباره ؛ فإنها لا توصف بصدق ولا كذب فلم يبق غير الأخبار السالفة ، وقد كان صادقاً فيها فخبره عنها بأنه كاذب فيها يكون كذباً ، وقد اختلف في أخبار قيل : إنها معلومة الكذب ، وسيأتي الكلام فيها بعد هذا في أخبار الآحاد .

وأما ما لا يعلم صدقه ولا كذبه ، فمنه ما يظن صدقه ككثير من الأخبار الواردة في أحكام الشرائع والعادات ممن هو مشهور بالعدالة والصدق ، ومنه ما يظن كذبه كخبر من اشتهر بالكذب ، ومنه ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب ، بل مشكوك فيه ، كخبر من لم يعلم حاله ، ولم يشتهر أمره بصدق ولا كذب .

فإن قيل : كل خبر لم يقم الدليل على صدقه قطعاً فهو كاذب ؛ لأنه لو كان صادقاً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ، ولهذا ، فإن المتحدي بالنبوة ، إذا لم تظهر على يده معجزة تدل على صدقه ، فإنا نقطع بكذبه .

قلنا : جوابه من ثلاثة أوجه :

الأول : لا نسلم امتناع الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بتقدير أن

يكون صادقاً في نفس الأمر ، ومن أوجب ذلك فإنما بناه على وجوب رعاية الصلاح أو الأصلح ، وقد أبطلناه في علم الكلام .

الثاني : أنه مقابل بمثله ؛ وهو أن يقال : ولو كان كاذباً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل على كذبه .

الثالث : أنه يلزم مما ذكروه أن يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه ، وكفر كل مسلم وفسقه ، إذا لم يقم دليل قاطع على إيمانه وعدالته ، وهو محال .

وأما المتحدي بالرسالة إذا لم تظهر المعجزة الدالة على صدقه إنما قطعنا بكذبه بالنظر إلى العادة لا بالنظر إلى العقل ، وذلك لأن الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة ، والعادة تقضي بكذب من يدعي ما يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك الصدق في الإخبار عن الأمور المحسوسة ، لأنه غير مخالف للعادة .

القسمة الثالثة : إن الخبر ينقسم إلى متواتر ، وآحاد ، ولما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الأعظم من هذا النوع ، وجب رسم الباب الثاني ، في المتواتر ، والباب الثالث في الآحاد .

الباب الثاني
في المتواتر

ويشتمل على مقدمة ، ومسائل .

أما المقدمة : ففي بيان معنى التواتر والمتواتر .

أما التواتر في اللغة : فعبارة عن تتابع أشياء ؛ واحداً بعد واحد ، بينهما

مهلة .

ومنه قوله تعالى : ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترى﴾ أي : واحداً بعد واحد بمهلة .

وأما في اصطلاح الأصوليين ، فقد قال بعض أصحابنا : إنه عبارة عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم ، وهو غلط ، فإن ما ذكروه إنما هو حد الخبر المتواتر ، لا حد نفس التواتر ، وفرق بين التواتر والمتواتر ، وإنما التواتر في اصطلاح المتشرعة : عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة مفيد[1] للعلم بمخبره .

وأما المتواتر فقد قال بعض أصحابنا أيضاً : إنه الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره ، وهو غير مانع لدخول خبر الواحد الصادق فيه ، كيف وفيه زيادة لا حاجة إليها ، وهي قوله : (العلم اليقيني) ؛ فإن أحدهما كافٍ عن الآخر ، والحق أن المتواتر في اصطلاح المتشرعة : عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره .

فقولنا : (خبر) ؛ كالجنس للمتواتر والآحاد .

وقولنا : (جماعة) ؛ احتراز عن الخبر الواحد .

وقولنا : (مفيد للعلم) ؛ احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم ، فإنه لا يكون متواتراً .

وقولنا : (بنفسه) ؛ احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل ، أو دل قول الصادق على صدقهم ؛ كما سبق .

وقولنا : (بمخبره) ؛ احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا بمخبره ،

---

(١) مفيد ـ صوابه مفيداً بالنصب على الحال ؛ إذ لا يصلح صفة للخبر ولا لتتابع للاختلاف بالتعريف والتنكير .

فإنه لا يسمى متواتراً .

وإذ أتينا على بيان المقدمة ، فلا بد من ذكر المسائل المتعلقة بخبر التواتر ، وهي ست مسائل :

*** المسألة الأولى :**

اتفق الكل على أن خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره ؛ خلافاً للسمنية[1] والبراهمة[2] في قولهم : لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس دون الأخبار وغيرها ، ودليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية ، والأمم السالفة ، والقرون الخالية ، والملوك ، والأنبياء ، والأئمة ، والفضلاء المشهورين ، والوقائع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا من الأخبار حسب وجداننا كالعلم بالمحسوسات عند إدراكنا لها بالحواس ، ومن أنكر ذلك فقد سقطت مكالمته ، وظهر جنونه أو مجاحدته .

فإن قيل : ما ذكرتموه فرع تصور اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الإخبار بخبر واحد ؛ وذلك غير مسلم ، مع اختلافهم في الأمزجة والآراء والأغراض وقصد الصدق والكذب ، كما لا يتصور اتفاق أهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين ، وحب الخير أو الشر ، وإن سلمنا تصور اتفاق الخلق الكثير على الإخبار بشيء واحد ، إلا أن كل واحد منهم يجوز أن يكون كاذباً في خبره بتقدير انفراده كما يجوز عليه الصدق .

فلو امتنع ذلك عليه حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعاً ، وهو محال ، وإذا جاز ذلك على كل واحدٍ واحد والجملة لا تخرج عن الآحاد ؛ كان خبر

---

(١) السمنية كعرنية قوم بالهند دهريون قائلون بالنتائج ـ القاموس المحيط .

(٢) البراهمة ـ سبق التعليق عليه في الجزء الأول .

الجملة جائز الكذب ؛ وما يجوز أن يكون كاذباً ، لا يكون العلم بما يخبر به واقعاً . وإن سلمنا أنه لا يلزم أن ما ثبت للآحاد يكون ثابتاً للجملة ، غير أن القول بحصول العلم بخبر التواتر يلزم منه أمر ممتنع فيمتنع ، وبيانه من ستة أوجه :

الأول : أنه لو جاز أن تخبر جماعة بما يفيد العلم ، لجاز على مثلهم الخبر بنقيض خبرهم ، كما لو أخبر الأولون بأن زيداً كان في وقت كذا ميتاً ، ونقل الآخرون حياته في ذلك الوقت بعينه ، فإن حصل العلم بالخبرين ؛ لزم اجتماع العلم الضروري بموته وحياته في وقت واحد معين ، وهو محال ، وإن حصل العلم بأحد الخبرين دون الآخر ، فلا أولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية .

الثاني : أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى ، والنصارى عن عيسى ، من الأمور المكذبة لرسالة نبينا ؛ التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها ، واجتماع علمين متناقضين محال .

الثالث : أنه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر ؛ لما خالف في نبوة نبينا أحد ، لأن ما علم بالضرورة لا يخالف ؛ وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا أن خبر التواتر لا يفيد العلم[1] .

الرابع : أنه لو كان العلم الضروري حاصلاً بخبر التواتر ، لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك ؛ وعلمنا بأنه لا واسطة

---

(١) يجاب عن ذلك بأنا لا نسلم الملازمة ، إذ يمكن أن يخالف بعض الناس ما علم علماً ضرورياً مكابرة وعناداً .سلمنا الملازمة غير أن مقتضى الدليل أن المتواتر لا يفيد العلم الضروري لا عدم العلم مطلقاً ، فكان الدليل أخص من الدعوى .

بين النفي والإثبات واستحالة اجتماع الضدين ، وإن الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ، لأن الضروريات لا تختلف ؛ ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس إليهما .

الخامس : هو أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بأن ما شاهدناه بالأمس من وجود الأفلاك الدائرة ، والكواكب السيارة ، والجبال الشامخة ؛ إنه الذي نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك ، وما نشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله ، فإذا لم يكن هذا يقينياً ، فما لا يزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضاً لا يكون يقيناً .

السادس : أنه لو كان العلم الضروري حاصلاً من خبر التواتر ، لما خالفناكم فيه ، لأن الضروري لا يخالف ؛ والجواب من جهة الإجمال والتفصيل :

أما الإجمال : فهو أن ما ذكروه تشكيك على ما علم بالضرورة ، فلا يكون مقبولاً .

وأما التفصيل : فأما السؤال الأول ، فجوابه بما سبق في بيان تصور الإجماع ، فيما تقدم .

وأما السؤال الثاني : فلأنه لا يلزم أن ما كان ثابتاً لآحاد الجملة وجائزاً عليها أن يكون ثابتاً للجملة ، وجائزاً عليها ، ولهذا ، فإنه ما من واحد من معلومات الله إلا وهو متناه ؛ وجملة معلوماته غير متناهية . وكذلك كل واحد من آحاد الجملة فإنه جزء من الجملة ، والجملة ليست جزء من الجملة ، وكذلك كل لبنة أو خشبة داخلة في مسمى الدار وهي جزء منها وليست داراً ، والمجتمع من الكل دار ، وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، وكل واحدة من

الخمستين ليست عشرة والمجموع منهما عشرة ، ونحوه .

وأما ما ذكروه في السؤال الثالث من الإلزام الأول ، فهو فرض محال ؛ فإنه مهما أخبر جمع بما يحصل منه العلم بالمخبر ، فيمتنع إخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الأحوال بما يناقض ذلك .

وأما الإلزام الثاني ، فإنما يصح أن لو قلنا : إن العلم يحصل من خبر كل جماعة ؛ وإن خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك ؛ وإنما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة ، ولا يلزم أن يكون خبر كل جماعة محصلاً للعلم .

وأما الإلزام الثالث ، فغير صحيح لأن التواتر إنما يفيد العلم في الإخبار عن المحسات والمشاهدات والنبوة حكم ، فلذلك لم يثبت بخبر التواتر[1] كيف وإنا لا ندعي أن كل تواتر يجب حصول العلم بمخبره مطلقاً لكل أحد لتفاوت الناس في السماع وقوة الفهم والاطلاع على القرائن المقترنة بالأخبار المفيدة

---

(١) الأمور التي تتصل بنبوة محمد ﷺ أنواع :

منها ما نقل تواتراً من إخبار عن نفسه أنه نبي ودعوته الناس لاتباعه والإيمان به ، ومنها ما نقل تواتراً من معجزاته ﷺ ، ومنها دلالة ما شوهد أو نقل من معجزاته على ما ادعاه من الرسالة ، فأما الأول والثاني فالأخبار فيهما متواترة عن محسات ومشاهدات ، وهي أقوى نقلاً وآكد إثباتاً لصدور ما تضمنته عنه ﷺ ونسبته إليه من الخبر عن البلاد النائية ، والخلفاء والملوك والوجهاء في العصور الماضية ، ومن الإخبار عن شجاعة علي وكرم حاتم ، ونحوها من الأمور التي يضرب بها المثل في الاستفاضة والتواتر ، فمن أنكر ذلك فهو إما مجنون أو مكابر لا تصح مناظرته .

أما الثالث : فيكفي بعض ما نقل من معجزاته في إثبات رسالته يقيناً ولو بطريق النظر ؛ وإلاّ ما قامت بذلك الحجة على من أرسله الله إليهم ولا سقطت به معاذيرهم ولا استبيحت به دماء المخالفين وأموالهم ولا كان ثواب ولا عقاب ، وذلك باطل بنصوص القرآن والسنة القولية والعملية المستفيضة بل المتواترة ، فمن أنكر رسالته بعد مشاهدة الآيات أو البلاغ الصحيح فهو أيضاً إما مجنون وإما مكابر ، حسود أو مقلد مخدوع غلبه على أمره من هم في نظره من كبراء قومه . وبذلك يتبين ما في الشق الأول من جواب الآمدي عن الإلزام الثالث .

للعلم ، فمخالفة من يخالف غير قادحة فيما ندعيه من حصول العلم به لبعض الناس .

وأما الإلزام الرابع والخامس ، فإنما يصح لو ادعينا أن ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الأمور البديهية ، وليس كذلك ، بل إنما ندعي العلم العادي ، وعلى هذا ؛ فلا يخرج عن كونه علماً بتقاصره عن العلوم البديهية ، ولا بمساواته لما قيل من العلوم العادية .

وأما الإلزام السادس : فحاصله يرجع إلى المكابرة والمجاحدة ؛ وذلك غير متصور في العادة من خلق لا يتصور التواطؤ على الخطأ : ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علماً ضرورياً ؛ لكان خلاف السوفسطائية[1] في حصول العلم بالمحسوسات مما يخرجه عن كونه علماً ضرورياً ، وهو خلاف مذهب السمنية ، وما هو اعتذارهم في خلاف السوفسطائية في العلم بالمحسات يكون عذراً لنا في خلافهم لنا في المتواترات .

* المسألة الثانية :

اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم

---

(١) السوفسطائية : قيل أنها ثلاث فرق :

الأولى : عنادية ، وهي التي تنكر حقائق الأشياء الحسية والعقلية وتكذب حسها وعقلها وترى ذلك وهماً وخيالاً .

الثانية : اللاأدرية ، وهي التي تشك في حقائق الأشياء وتتردد فيها وتقول : لا أدري ألها وجود أو لا .

الثالثة : عندية ، وهي التي ترى أن ليس للأشياء حقيقة ثابتة في نفسها ، بل تتبع إدراك من أدركها وعقيدة من خطرت بباله ، وهذه مذاهب باطلة بضرورة الحس والعقل ، ومعنى السفسطة : الحكمة المموهة .

وتطلق على نوع من الأدلة ، وهو ما كانت مقدماته وهمية كاذبة أو شبيهة بالحق وليست به ، انظر ذلك في «فتاوى ابن تيمية» (ج ١٩) .

الحاصل عن خبر التواتر ضروري ، وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق من أصحاب الشافعي : أنه نظري .

وقال الغزالي : إنه ضروري ؛ بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه ؛ مع أن الواسطة حاضرة في الذهن ، وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل من غير واسطة ، كقولنا : القديم لا يكون محدثاً ، والموجود لا يكون معدوماً ؛ فإنه[1] لابد فيه من حصول مقدمتين في النفس .

إحداهما : أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم ، لا يجمعهم على الكذب جامع .

الثانية : أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة ، ولكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ، ولا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه .

ومنهم من توقف في ذلك ، كالشريف المرتضى من الشيعة .

وإذ أتينا على تفصيل المذاهب فلا بد من ذكر حججها ، والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

أما حجج القائلين بالضرورة ، فأولها وهي الأقوى : أنه لو كان حصول العلم بخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر ، لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر والاستدلال ، كالصبيان والعوام ، وهو واقع لهم لا محالة ، ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الصبيان والعوام الذين يحصل لهم العلم بخبر التواتر ليس لهم أهلية النظر في مثل هذا العلم ، وإن لم يكونوا من أهل النظر فيما عداه من المسائل الغامضة ؛ كحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه ، وذلك لأن العلم النظري منقسم إلى ما مقدماته المفضية إليه نظرية ، فيكون خفياً ، وإلى ما مقدماته

---

(١) فإنه ـ تعليل لقوله : وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل بغير وساطة . . . إلخ .

المفضية إليه ضرورية غير نظرية ، وعند ذلك ، فلا يمتنع أن يكون العلم بخبر التواتر من القبيل الثاني ، دون الأول ، وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون العلم بأحوال المخبرين التي يتوقف عليها العلم بمخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان والعوام ، ويكون[1] العلم بالنتيجة اللازمة عنها ضرورياً ، وإنما تتم الحجة المذكورة أن لو بُيِّن أن العلم بمخبرهم من قبيل ما مقدماته نظرية لا ضرورية ، وذلك مما لا سبيل إلى بيانه .

الحجة الثانية : أن كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند خبر التواتر بها ، مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظر فيما يناسبه من العلوم المتقدمة عليه ، ولا في ترتيبها المفضى إليه ، ولو كان نظرياً لما كان ذلك كذباً .

ولقائل أن يقول : إنما يحتاج ذلك إلى الفكر والنظر في المقدمات وترتيبها ، إن لو لم يكن العلم بتلك الأمور حاصلاً بالضرورة على ما بيناه في إبطال الحجة الأولى ، وأما إذا كان حاصلاً بالضرورة ، فلا .

الحجة الثالثة : إن العلم بخبر التواتر لا ينتفي بالشبهة ، وهذه هي إمارة الضرورة ، ولقائل أن يقول : المنفي بالشبهة العلم النظري الذي مقدماته نظرية ، أو الذي مقدماته ضرورية ؛ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

الحجة الرابعة : أنه لو كان نظرياً ؛ لأمكن الإضراب عنه ، كما في سائر النظريات وحيث لم يمكن ذلك ، دل على كونه ضرورياً .

ولقائل أن يقول : الذي يمكن الإضراب عنه من العلوم النظرية إنما هو العلم

---

(١) ويكون ـ الصواب ولا يكون ؛ لأنه أحد قسمي النظري السابقين أول الاعتراض ، ولما سيجيء في الحجة الأولى من حجج القائلين بإفادة المتواتر العلم النظري .

المفتقر إلى المقدمات النظرية ، وأما ما لزمه[1] من مقدمات حاصلة بالضرورة ، فلا .

الحجة الخامسة : أنه لو كان نظرياً ، لوقع الخلاف فيه بين العقلاء ، وحيث لم يقع إلا من معاند ـ كما سبق ـ كان ضرورياً كالعلم بالمحسات ونحوه .

ولقائل أن يقول : تسويغ الخلاف عقلاً إنما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها نظرية ، وأما ما مقدماتها ضرورية فلا ، كما في المحسات .

وأما حجج القائلين بالنظر ؛ **فأولها** : وهي ما استدل بها أبو الحسين البصري أن قال : الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها إلى علم آخر ، فكل ما وقف وجوده على ترتيب فهو نظري ، والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك ؛ فكان نظرياً ، وذلك ، لأنا إنما نعلم ذلك ، إذا علمنا أن المخبر لم يخبر عن رأيه ، بل عن أمر محسوس ، لا لبس فيه ، وأنه لا داعي له إلى الكذب ، فيعلم أنه لا يكون كذباً ، وإذا لم يكن كذباً تعين كونه صدقاً . ومهما اختل شيء من هذه الأمور لم نعلم صحة الخبر ، ولا معنى لكونه نظرياً سوى ذلك .

ولقائل أن يقول : وإن سلمنا أن النظر عبارة عما ذكر ، لكن لا نسلم تحققه فيما نحن فيه ، وما المانع أن يكون اتفاقهم على الكذب لا لغرض مع كونه مقدوراً لهم .

فإن قال بأن العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على الكذب لا لغرض ومقصود .

قلنا : والعادة أيضاً تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض ومقصود ، فلم قلت بعدم الغرض في الصدق دون الكذب ، وإذا لم يكن غرض ، فليس

(١) ما لزمه ـ الصواب مالزم .

الصدق أولى من الكذب ، فإن قلنا : الغرض في الصدق كونه صدقاً ، لكونه حسناً ولا كذلك الكذب لكونه قبيحاً ؛ فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي ، وقد أبطلناه .

فإن قال : المراد إنما هو التحسين والتقبيح العرفي دون العقلي ، ولا شك أن أهل العرف يعدون الكذب قبيحاً ، والصدق حسناً .

قلنا : التحسين والتقبيح العرفي راجع إلى موافقة الغرض ومخالفته ، وعلى هذا فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما أخبروا به موافق لأغراضهم دون الصدق ، فكان حسناً ، كما في اتفاقهم على الصدق في بعض ما أخبروا به .

سلمنا أنهم لا يجمعون على الكذب إلا لغرض ، ولكن ما المانع منه؟ فإنا قد نجد الجمع الكثير متفقين على وضع الأحاديث والأخبار لحكمة عائدة إليهم ، وذلك كأهل مدينة أو جيش عظيم اتفقوا على وضع خبر لا أصل له ، إما لدفع مفسدة عنهم لا سبيل إلى دفعها إلا به ، وإما لجلب مصلحة لا تحصل إلا به ، وهذا مما يغلب مثله في كل عصر وزمان ؛ حتى أن أكثر الأخبار العامة الشائعة الواقعة في المعتاد كذلك .

فإن قال : بأن ذلك ـ وإن كان واقعاً ـ إلا أن العادة تحيل دوامه ، وتوجب انكشافه عن قرب من الزمان .

قلنا : فإذا آل الأمر إلى التمسك بالعادة في استحالة اتفاقهم على الكذب دائماً فما المانع أن يقال : بأن العادة موجبة لصدق المخبرين ، إذا كانوا جمعاً كثيراً ، وحصول العلم بخبرهم . وليس القول بأن العادة تحيل اتفاقهم على الكذب ، ويلزم من ذلك الصدق ، أولى من أن يقال : العادة توجب اتفاقهم على

الصدق ؛ ويلزم من ذلك امتناع اتفاقهم على الكذب . وعند ذلك ؛ فيخرج العلم بخبر التواتر عن كونه نظرياً .

سلمنا أنه لا بد في حصول العلم بخبر التواتر من حصول العلم بامتناع الكذب على المخبرين ، ولكن لا نسلم أن يكون كافياً في كون العلم الحاصل من التواتر نظرياً ، إلا أن يكون العلم بالمقدمات قد علم معه أنها مرتبطة بالعلم الحاصل بخبر التواتر ، وأنها الواسطة المفضية إليه ، وذلك غير مسلم الوجود فيما نحن فيه ، كما ذهب إليه الغزالي .

الحجة الثانية : أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضرورياً لنا ، لكنا عالمين بذلك العلم على ما هو عليه ، كما في سائر العلوم الضرورية ، وذلك لأن حصول علم وهو لا يشعر به ؛ محال ، فإذا كان ذلك العلم ضرورياً ؛ وجب أن يعلم كونه ضرورياً وليس كذلك .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه إذا كان ضرورياً لابد وأن يعلم أنه ضروري بل جاز أن يكون أصل العلم بالمخبر بالضرورة ، والعلم بصفته ، وهي الضرورة ؛ غير ضروري ، كيف وأنه معارض بأنه لو كان نظرياً لعلمناه على صفته نظرياً على ما قرروه ، وليس كذلك ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة : أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضرورياً ، لما اختلف العقلاء فيه ، كما في غيره من الضروريات .

ولقائل أن يقول : الاختلاف فيه يدل على أنه غير ضروري ، وإلا كان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالضروريات ، مانعاً من كونها ضرورية ، وليس كذلك بالاتفاق من الخصمين هاهنا ، بل ولكان خلاف السمنية في حصول أصل العلم بخبر التواتر مانعاً منه ، وليس كذلك .

الحجة الرابعة : أن خبر التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى ، وخبر رسوله ، بل هو مماثل أو أدنى ، والعلم بخبر الله ورسوله غير حاصل بالضرورة بل بالاستدلال ، فما هو مثله كذلك ، والأدنى أولى .

ولقائل أن يقول : حاصل ما ذكر راجع إلى التمثيل ؛ وهو غير مفيد لليقين كما عرفناه في مواضعه ، كيف وإن العلم بخبر التواتر من حيث هو علم ، وإن كان لا يقع التفاوت بينه وبين العلم الحاصل من خبر الله والرسول ، فكذلك لا تفاوت بين العلوم الضرورية المتفق على ضروريتها ، كالعلم بأن لا واسطة بين النفي والإثبات ، والعلم بأن الواحد أقل من الاثنين ونحوه ، وبين العلم الحاصل بخبر الله وخبر رسوله من حيث أن كل واحد منهما علم ، ومع ذلك ما لزم من كون العلوم الضرورية ضرورية أن يكون العلم الحاصل من خبر الله وخبر رسوله ضرورياً ، ولا من كون خبر الله ورسوله غير ضروري ، أن تكون العلوم الضرورية غير ضرورية .

وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين وتقاوم الكلام بين الطرفين ، فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الأمرين .

*** المسألة الثالثة :**

اتفقت الأشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على أن خبر التواتر لا يولِّد العلم خلافاً لبعض الناس ، وقد اعتمد القائلون بامتناع ذلك على مسلكين ضعيفين :

الأول : أنهم قالوا : لو كان خبر التواتر مولِّداً للعلم ، فالعلم إما أن يكون متولداً من الخبر الأخير ، أو منه ومن جملة الأخبار المتقضية : فإن كان الأول ، فهو محال وإلا لتولد منه بتقدير انفراده ، وإن كان الثاني ، فهو ممتنع لأن الأخبار متعددة والمسبَّب الواحد لا يصدر عن سببين ، كما لا يكون مخلوقاً بين

خالقين .

ولقائل أن يقول : ما المانع أن يكون متولداً عن الخبر الأخير مشروطاً بتقدم ما وجد من الأخبار قبله وعدمت ، وإن كان متولداً عن الجميع فما المانع أن يكون متولداً عن الهيئة الاجتماعية ، وهي شيء واحد لا أنه متولد عن كل واحدٍ واحد من تلك الأخبار ، وهذا مما لا مدفع له .

نعم لو قيل : إن تولده من جميع الأخبار ممتنع ضرورة أن ما تقضى من الأخبار معدوم ، ولا تولد عن المعدوم ؛ كان متجهاً .

المسلك الثاني : أنهم قالوا : قد استقر من مذهب القائلين بالتولد أن كل ما هو طالب لجهة من الجهات فإنه يجوز أن يتولد عنه شيء في غير محله ، كالاعتمادات والحركات ، وما ليس كذلك لا يتولد عنه شيء في غير محله ، والقول والخبر ليس له جهة ؛ فلا يتولد عنه العلم ، لأنه لو تولد عنه العلم ؛ لتولد في غير محله ، وهو ممتنع ، وذلك[1] مما لا اتجاه له مع ما عرف من مذاهب الخصوم أن إرعاب الإنسان لغيره مما يولد فيه الوجل المولد للاصفرار بعد الاحمرار ، وإن تهجينه له مما يولد فيه الخجل المولد للاحمرار بعد الاصفرار ، وإن كان كل ما تولد عن القول المرهب والمهجن في غير محله .

والمعتمد في إبطال ذلك ليس إلا ما حققناه في «أبكار الأفكار» ، من الدليل الدال على امتناع موجد غير الله تعالى ، وأن كل موجود ممكن فوجوده ليس إلا بالله تعالى ، فعليك باعتباره ونقله إلى هنا .

فإن قيل : اختياركم في المسألة المتقدمة إنما هو الوقف عن الجزم بكون الحاصل عن خبر التواتر ضرورياً أو نظرياً ، وما ذكرتموه هنا من كونه مخلوقاً لله

---

(١) وذلك . . . إلخ ، جواب عن المسلك الثاني وبيان لضعفه .

تعالى يوجب كونه اضطرارياً للعبد ، وهو تناقض ، كيف وأنه لو كان مخلوقاً لله تعالى لأمكن حصوله عن خبر الجماعة المفروضين بسبب خلق الله تعالى له ، وأمكن أن لا يحصل بسبب عدم خلقه ، فلما كان ذلك واجب الحصول بخبر التواتر علم أنه غير موجود بالاختيار مباشرة ، بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة .

قلنا : أما التناقض فمندفع ؛ فإنا سواء قلنا أن العلم مكتسب للعبد ، أو هو حاصل له ضرورياً ، فلا يخرج بذلك عن كونه مخلوقاً لله تعالى على ما عرف من أصلنا[1] .

قولهم : لو كان مخلوقاً لله تعالى لأمكن أن يحصل وأن لا يحصل .

قلنا : ذلك ممكن عقلاً ، غير أن الله تعالى قد أجرى العادة بخلقه للعلم عند خبر التواتر ، كما أجرى العادة بالشبع عند أكل الخبز ، والري عند شرب الماء ونحوه .

*** المسألة الرابعة :**

اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط ، واختلفوا في شروط .

فأما المتفق عليه ؛ فمنها ما يرجع إلى المخبرين ، ومنها ما يرجع إلى المستمعين .

فأما ما يرجع إلى المخبرين ، فأربعة شروط :

الأول : أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب .

---

(١) أي : أصل أهل السنة من أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله مكسوبة للعبد ، فخلقه إياها لا ينافي كسب العبد لها .

الثاني : أن يكونوا عالمين بما أخبروا به ، لا ظانين .

الثالث : أن يكون علمهم مستنداً إلى الحس ، لا إلى دليل العقل .

الرابع : أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط ، لأن خبر أهل كل عصر مستقل بنفسه ، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه .

وأما ما يرجع إلى المستمعين ، فأن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخبر به ، غير عالم به قبل ذلك ، وإلا كان فيه تحصيل الحاصل .

غير أن من زعم أن حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم بهذه الأمور على حصول العلم بخبر التواتر .

ومن زعم أنه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور ، لأن العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى ، فإن خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط ، وإن لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط أو بعضها ، فضابط العلم بتكامل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواتر عنده ، لا أن ضابط حصول العلم بخبر التواتر سابقة[1] حصول العلم بهذه الشروط .

ثم اختلف هؤلاء في أقل عدد يحصل معه العلم .

فقال بعضهم : هو خمسة . لأن ما دون ذلك ، كالأربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين بالإجماع لتحصيل غلبة الظن ، ولو كان العلم حاصلاً بقول الأربعة ، لما كان كذلك . وقد قطع القاضي أبو بكر بأن الأربعة عدد ناقص ، وتشكك في الخمسة .

ومنهم من قال : أقل ذلك اثنا عشر ، بعدد النقباء من بني إسرائيل ، على

---

(١) سابقة ـ صوابه سبق .

ما قال تعالى : ﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾ وإنما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم .

ومنهم من قال : أقله عشرون ، تمسكاً بقوله تعالى : ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .

ومنهم من قال : أقل ذلك أربعون ، أخذاً من عدد أهل الجمعة .

ومنهم من قال : أقلهم سبعون ، تمسكاً بقوله تعالى : ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾ وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .

ومنهم من قال : أقله ثلاثمائة وثلاثة عشر ، نظراً إلى عد أهل بدر ، إنما خصوا بذلك ليعلم ما يخبرون به للمشركين .

ومنهم من قال : أقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى ، غير معلوم لنا ، وهذا هو المختار ، وذلك لأنا لا نجد من أنفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة ، وبغداد وغير ذلك من المتواترات عنده ، ولو كلفنا أنفسنا معرفة ذلك عند توارد المخبرين بأمر من الأمور بترقب الحالة التي يكمل علمنا فيها بعد تزايد ظننا بخبر واحد بعد واحد ، لم نجد إليه سبيلاً عادةً ، كما لم نجد من أنفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها ، بالتدريج الخفي ، لقصور القوة البشرية عن الوقوف على ذلك ، بل يحصل لنا العلم بخبر التواتر ، وإن كنا لا نقف على أقل عدد أفاده كما نعلم حصول الشبع بأكل الخبز ، والري بشرب الماء ، وإن كنا لا نقف على المقدار الذي حصل به الشبع والري .

وما قيل من الأقاويل في ضبط عدد التواتر ، فهي مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملائمتها للمطلوب مضطربة ، فإنه ما من عدد يفرض حصول

العلم به لقوم ، إلا وقد يمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم ، بالنظر إلى آخرين ، بل ولو أخبروا بأعيانهم بواقعة أخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم الأول ، ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وإنما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القرائن المقترنة بالخبر ، وقوة سماع المستمع وفهمه ، وإدراكه للقرائن .

وبالجملة ، فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين ، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص ، وعلى هذا فما من عدد يفرض كان أربعة أو ما زاد ، إلا ويمكن أن يحصل به العلم . ويمكن أن لا يحصل ، ويختلف ذلك باختلاف القرائن ، وما ذكر في كل صورة من أن تعيين ذلك العدد فيها إنما كان لحصول العلم بخبرهم ؛ تحكم لا دليل عليه ، بل أمكن أن يكون لأغراض أخر غير ذلك ، أو أن ذلك واقع بحكم الاتفاق .

وعلى قولنا بأن ضابط التواتر حصول العلم عنده يمتنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه ، وإنما المرجع فيه إلى الوجدان .

هذا ما يرجع إلى الشرائط المعتبرة المتفق عليها .

وأما الشروط المختلف فيها فستة :

الأول : ذهب قوم إلى شرط عدد التواتر أن لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد . ومذهب الباقين خلافه . وهو الحق .

وذلك لأنه قد يحصل العلم بخبر أهل بلد من البلاد ، . بل بخبر الحجيج ، أو أهل الجامع بواقعة وقعت ، وحادثة حدثت ، مع أنهم محصورون .

الثاني : ذهب قوم إلى اشتراط اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم ، وهو فاسد ، لأنا لو قدرنا أهل بلد اتفقت أديانهم وأنسابهم ، وأخبروا

بقضية شاهدوها ، لم يمتنع حصول العلم بخبرهم .

الثالث : ذهب بعضهم إلى أن شرط المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولاً ، لأن الكفر عرضة للكذب والتحريف ، والإسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق في القول ، ولهذه العلة اختص المسلمون بدلالة إجماعهم على القطع ، ولأنه لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما أخبر به النصارى مع كثرة عددهم عن قتل المسيح وصلبه ، وما نقلوه عنه من كلمة التثليث .

وهو باطل فإنا نجد من أنفسنا العلم بأخبار العدد الكثير ، وإن كانوا كفاراً كما لو أخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم ، وليس ذلك إلا لأن الكثرة مانعة من التواطىء على الكذب ، وإن لم يكن ذلك ممتنعاً فيما كان دون تلك الكثرة .

وأما الإجماع ، فإنما اختص علماء الإسلام بالاحتجاج به للأدلة السمعية ، دون الأدلة العقلية ، كما سبق بخلاف التواتر .

وأما أنه لم يحصل لنا العلم بما أخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة التثليث ، فيجب أن يكون ذلك محالاً على عدم[1] شرط من شروط التواتر ، وهو إما اختلال استواء طرفي الخبر ووسطه فيما ذكرناه من الشروط قبل ، أو لأنهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحاً ، بل سمعوا كلمة موهمة لذلك[2] ، فنقلوا التثليث ، ويجب اعتقاد ذلك نفياً للكفر عن المسيح ، على ما قال تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ أو لأن المسيح شبه لهم ، فنقلوا قتله وصلبه ، ولا بعد في ذلك ، وإن كان الغلط فيه غير معتاد إذا وقع في زمان خرق العوائد ، وهو زمان النبوة ، وإن كان بعيداً في غير زمانه ، ويجب

---

(١) أي : راجعاً إلى عدم شرط .

(٢) الأولى أن يقول : كلمة توهموا منها .

اعتقاد ذلك ؛ عملاً بقوله تعالى : ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾ .

فإن قيل : فخرق العوائد جائز في غير زمان النبوة بكرامات الأولياء ، فليجز في كل ما أخبر به أهل ذلك العصر عن المحسات ووقوع الغلط فيه .

قلنا : إن حصل لنا العلم بخبرهم ؛ علمنا استحالة الغلط عليهم ، وإن لم يحصل لنا العلم به ؛ علمنا أنه قد اختل شرط من شرائط التواتر ، وإن لم يكن ذلك الشرط معيناً عندنا[1] .

الرابع : ذهب قوم إلى أن شرطه أن لا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيف ، وهو باطل ، فإنهم إن حملوا على الصدق لم يمتنع حصول العلم بقولهم ، كما لو لم يحملوا عليه ، ولهذا فإنه لو حمل الملك أهل مدينة عظيمة على الإخبار عن أمر محس ، وجدنا أنفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل ، وإن حملوا على الكذب ، فيمتنع حصول العلم بخبرهم ، لفوات شرط ، وهو أخبارهم عن معلوم محس .

الخامس : شرطت الشيعة وابن الراوندي[2] وجود المعصوم في خبر التواتر ، حتى لا يتفقوا على الكذب ، وهو باطل أيضاً ، لما بيناه من أنه لو اتفق أهل بلد من بلاد الكفار على الإخبار عن قتل ملكهم أو أخذ مدينة ، فإن العلم يحصل بخبرهم ، مع كونهم كفاراً فضلاً عن كون الإمام المعصوم ليس فيهم ، ثم لو كان كذلك ؛ فالعلم يكون حاصلاً بقول الإمام المعصوم بالنسبة إلى من سمعه لا بخبر التواتر .

---

(١) هذا الجواب لا يصلح ضابطاً ولا مقنع فيه للخصم ، بل يفتح باب الفوضى والتطاول على النصوص ، وردها بدعوى عدم العلم بها ، وخير من ذلك أن يقال : الأصل : البقاء مع ما شوهد ومنع حمله على الغلط لشبهة حتى يرد دليل يخرج عن الأصل كما مر في قصة عيسى عليه السلام .

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق كان معتزلياً ورمي بالإلحاد .

السادس : شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملاً على إخبار أهل الذلة والمسكنة ، لأنه إذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء ؛ فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض من الأغراض ، بخلاف ما إذا كانوا أهل ذلة ومسكنة ، فإن خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم من الكذب ، ولو صح لهم هذا الشرط ، لثبت غرضهم من إبطال العلم بخبر التواتر بمعجزات عيسى ، ونبينا عليه السلام ، حيث أنهم لم يدخلوا في الإخبار بها ، وهم أهل الذلة والمسكنة ، لكنه باطل بما نجده في أنفسنا من العلم بأخبار الأكابر والشرفاء العظماء إذا أخبروا بأمر محس ، وكانوا خلقاً كثيراً ، بل ربما كان حصول العلم من خبرهم أسرع من حصول العلم بخبر أهل المسكنة والذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة هؤلاء به لخستهم .

وبالجملة ، لا يمتنع أن يكون شيء من هذه الشروط إذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه أسرع من غيره .

إما أن يكون ذلك شرطاً ينتفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه ، فلا .

*** المسألة الخامسة :**

ذهب القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصري إلى أن كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص ، لابد وأن يكون مفيداً للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص إذا سمعه ، وهذا إنما يصح على إطلاقه إذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجرداً عما احتف به من القرائن العائدة إلى أخبار المخبرين وأحوالهم واستواء السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمداوله مع فرض التساوي في القرائن ، مع أن القرائن قد تفيد آحادها الظن ، وبتضافرها واجتماعها العلم ، كما سنبينه ، فلا يمتنع أن يحصل العلم بمثل ذلك العدد في

بعض الوقائع للمستمع دون البعض : لما اختص به من القرائن التي لا وجود لها في غيره ، وبتقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الأشخاص حصوله لشخص آخر ، لتفاوتهما في قوة الإدراك والفهم للقرائن ، إذ التفاوت فيما بين الناس في ذلك ظاهر جداً ، حتى إن منهم من له قوة فهم أدق المعاني وأغمضها في أدنى دقيقة من غير كد ولا تعب .

ومنهم من انتهى في البلادة إلى حد لا قدرة له على فهم أظهر ما يكون من المعاني مع الجد والاجتهاد في ذلك .

ومنهم من حاله متوسطة بين الدرجتين ، وهذا أمر واضح لا مراء فيه .

ومع التفاوت في هذه الأمور يظهر أن ما ذكره القاضي وأبو الحسين البصري مما لا سبيل إلى تصحيحه على إطلاقه .

*** المسألة السادسة :**

إذا عرف أن التواتر يفيد العلم بالخبر الواحد ، كالإخبار عن قتل ملك أو هجوم بلد ، كما ذكرناه ، فلو بلغ عدد المخبرين إلى حد التواتر ، لكن اختلفت أخبارهم والوقائع التي أخبروا عنها مع اشتراك جميع أخبارهم في معنى جلي مشترك بين مخبراتهم فالكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة إخبارهم عن جزئياته ، أما بجهة التضمن ، أو الالتزام ، فكان معلوماً من أخبارهم ، وذلك كالأخبار التي وردت خارجة الحصر عن وقائع عنتر في حروبه ، ووقائع حاتم في هباته وضيافاته ، وإن اختلفت وقائع هذه الأخبار ، فكلها دالة على القدر المشترك من شجاعة هذا ، وكرم هذا ، غير إنه ربما كان حصول العلم بها مثل[1] التواتر الأول لاتحاد لفظه ومعناه ، أسرع حصولاً من الثاني ؛ لاختلاف ألفاظه وما

(١) صوابه : من .

طابقها من المعاني ، وإن اتحد مدلولها من جهة التضمن ، أو الالتزام ، وهذا آخر باب التواتر .

الباب الثالث
في أخبار الآحاد

ويشتمل على أربعة أقسام :

أولها : النظر في حقيقة خبر الواحد ، وما يتعلق به من المسائل .

وثانيها : النظر في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل .

وثالثها : النظر في مستند الراوي ؛ وكيفية روايته ؛ وما يتعلق به من المسائل .

ورابعها : النظر فيما اختلف في رد خبر الواحد به ومسائله .

القسم الأول

في حقيقة خبر الواحد ، ويشتمل على مقدمة ، ومسائل .

أما **المقدمة** ، ففي حقيقة خبر الواحد وشرح معناه .

قال بعض أصحابنا : خبر الواحد ما أفاد الظن ، وهو غير مطرد ولا منعكس[1] أما أنه غير مطرد ؛ فلأن القياس مفيد للظن ، وليس هو خبر واحد . فقد وجد الحد ، ولا محدود .

وأما أنه غير منعكس ، فهو أن الواحد إذا أخبر بخبر ، ولم يفد الظن ، فإنه

---

(١) التعريف المطرد : هو الذي كلما وجد وجد المعرف ، والمنعكس : هو الذي كلما وجد المعرف وجد التعريف ؛ ومحصلهما مساواة التعريف للمعرف .

خبر واحد ، وإن لم يفد الظن فقد وجد المحدود ، ولا حد ، كيف وأن التعريف بما أفاد الظن ، تعريف بلفظ متردد بين العلم ، كما في قول الله تعالى : ﴿الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم﴾ أي : يعلمون ، وبين أن نرجح أحد الاحتمالين على الآخر في النفس من غير قطع ، والحدود مما يجب صيانتها عن الألفاظ المشتركة لإخلالها بالتفاهم وافتقارها إلى القرينة .

والأقرب في ذلك أن يقال : خبر الآحاد ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر ، وهو منقسم إلى ما لا يفيد الظن أصلاً ، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء ، وإلى ما يفيد الظن وهو ترجح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع ، فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمي مستفيضاً مشهوراً .

وإذا عرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل ؛ وهي سبع :

*** المسألة الأولى :**

اختلفوا في الواحد العدل ، إذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم[1] فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم ، ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال : إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين ، فإن العلم قد يطلق ويراد به الظن ، كما في قوله تعالى : ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾ أي : ظننتموهن ، ومنهم من قال : إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ، لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب

---

(١) انظر الكلام على خبر الواحد في الجزء الثالث من «الرسالة» للشافعي ، وفي الباب الحادي عشر من «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم ، وما ذكره الموصلي آخر الجزء الثاني من «مختصر الصواعق المرسلة» لابن القيم من الاحتجاج بالسنة وإفادتها العلم ووجوب العمل .

أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ومنهم من قال : إنما يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد ، لا في الكل ، وإليه ذهب بعض أصحاب الحديث .

ومنهم من قال : إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه في مقالته .

وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً ، لا بقرينة ولا بغير قرينة ، والمختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن ، ويمتنع ذلك عادة دون القرائن ؛ وإن كان لا يمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة .

أما أنه لا يفيد العلم بمجرده ، فقد احتج القائلون بذلك بحجج واهية لا بد من التنبيه عليها ، والإشارة بعد ذلك إلى ما هو المعتمد في ذلك .

الحجة الأولى من الحجج الواهية : قولهم : لو كان خبر الواحد مفيد للعلم لأفاده كل خبر واحد ، كما أن خبر التواتر لما كان موجباً للعلم كان كل خبر متواتر كذلك ، ولقائل أن يقول : هذا قياس تمثيلي ، وهو غير مفيد للعلم ، كيف وإن خبر التواتر إن قيل : إن العلم به ضروري غير مكتسب ، فلا يمتنع أن يخلقه الله تعالى عند كل تواتر ؛ لعلمه بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أو لا لمصلحة[1] كما يشاء ويختار ، ومثل ذلك غير لازم في أخبار الآحاد .

وإن قيل : إنه نظري مكتسب ، فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم ، ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد في ذلك .

---

(١) هذا مبني على عدم رعاية المصالح في أفعاله تعالى ، والصواب : أن جميع أفعاله وتشريعه مبني على رعاية المصلحة لكمال علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه وإحسانه .

الحجة الثانية : أن تأثيرات الأدلة في النفوس بحسب المؤثر ، ولا نجد في أنفسنا من خبر الواحد ، وإن بلغ الغاية في العدالة ، سوى ترجح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم .

وهذه الحجة في غاية الضعف ، لأن حاصلها يرجع إلى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهي مقابلة بمثلها ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد في نفسي العلم بذلك ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم ، لما روعي فيه شرط الإسلام والعدالة كما في خبر التواتر .

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع إلى التمثيل ، وهو غير مفيد لليقين ، ثم ما المانع أن يكون حصوله العلم بخبر التواتر ، لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده ، إن قيل : إن العلم بخبر التواتر ضروري ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ؛ أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على ما يوجب العلم ، إن قيل : بأن العلم بخبر التواتر كسبي ، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك .

والمعتمد في ذلك أربع حجج :

الحجة الأولى : أنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم بمجرده ، فلو أخبر ثقة آخر بضد خبره ، فإن قلنا : خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم لزم اجتماع العلم بالشيء وبنقيضه ، وهو محال . وإن قلنا : خبر أحدهما يفيد العلم دون الآخر ، فأما أن يكون معيناً ، أو غير معين ، فإن كان الأول ؛ فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر ، وإن لم يكن معيناً ؛ فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين ، بل كل واحد منهما إذا جردنا النظر إليه ،

كان خبره غير مفيد للعلم لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر ، كيف وأنه لا مزية لأحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره ، دون خبر الآخر[1] .

الحجة الثانية : إن كل عاقل يجد من نفسه عندما إذا أخبره واحد بعد واحد بمخبر واحد تزيد اعتقاده بذلك المخبر ؛ ولو كان الخبر الأول والثاني مفيداً للعلم فالعلم غير قابل للتزيد والنقصان .

فإن قيل : كيف يقال بأن العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، مع أن بعض العلوم قد يكون أجلى من بعض ، وأظهر ، كالعلم الضروري ، فإنه أقوى من العلم المكتسب ، والعلم بالأعيان أقوى من العلم بالخبر .

قلنا : لا نسلم تصور التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة ولا نقصان ، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعاً ، ولو لم يكن كذلك ، لما كانت علوماً ، بل ظنوناً والتفاوت الواقع بين العلم النظري والعلم الضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم ، بل من جهة أن أحدهما مفتقر في حصوله إلى النظر دون الآخر ، أو أن أحدهما أسرع حصولاً من الآخر ، لتوقفه على النظر والتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور فيما تعلق به ، وإنما التفاوت بينهما من جهة أن ما لا يدرك بالخبر يكون مدركاً بالعيان والنظر[2] .

---

(١) لمن يرى إفادة خبر الواحد العلم أن يقول هذا مجرد فرض ، فإن العادة تمنع من أخبار عدل آخر بضد ما أخبر به الثقة الأول إلاّ في مثل الناسخ والمنسوخ ، وإن جاز ذلك عقلاً ، وقد سبق للمؤلف أنه أنه ذكر للمانعين من إفادة المتواتر العلم مثل هذه الحجة وردها ، ويأتي نظيره في خبر الآحاد المحتف بالقرائن .

(٢) الظاهر أن العلم متفاوت في نفسه كمّاً وقوة ، كما أنه متفاوت في وسائله وفي السرعة ، والبطء في حصوله ، والوجدان والفطرة السليمة من شواهد ذلك ، وأدلة زيادة الإيمان ونقصانه تؤيد مقتضى الفطرة .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد بمجرده موجباً للعلم ، لكان العلم حاصلاً بنبوة من أخبر بكونه نبياً من غير حاجة إلى معجزة دالة على صدقه ، ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد ، وأن لا يفتقر معه إلى شاهد اخر ، ولا إلى تزكيته ، لما فيه من طلب تحصيل الحاصل ، إذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، كما سبق تقريره[(١)] .

الحجة الرابعة : أنه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجرده لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه ، إن كان ذلك فيما يبدع بمخالفته ؛ ويفسق ، ولكان مما يصح معارضته بخبر التواتر ، وأن يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في خبر التواتر ، وكل ذلك خلاف الإجماع[(٢)] .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص ، والمعقول ، والأثر .

أما بالنص : فقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ؛ نهي عن اتباع غير العلم ، وقد أجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد في أحكام الشرع ، ولزوم العمل به ، فلو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لكان الإجماع منعقداً على مخالفة النص ، وهو ممتنع ، وأيضاً فإن الله تعالى قد ذم على اتباع الظن

---

(١) للمخالف أن يمنع كلاً من الملازمتين ؛ فإن خبر الإنسان عن نبوة نفسه بلا معجزة دعوى شيء غير مألوف في سنة الله مع خلقه فلا تقبل حتى تؤيد بما يجعلها جارية على سنته سبحانه وما عهده البشر في إرساله رسله ، بخلاف إخبار إنسان عدل عن مثله ، وأما الشهادة فلها اعتبارات أخرى في الشاهد والمشهود وغيرهما فاختلف نصابها باختلاف ذلك ، فكان الواجب اعتبار ما اعتبره الشرع فيها وليس القصد منها مجرد حصول العلم ، ولذا لم يجز له أن يحكم بمجرد علمه ، ولا بعلم حصل له بشهادة شاهدين أو ثلاثة في قضية زنا ، أما إن العلم لا يقبل الزيادة والنقصان فغير مسلم لما عرفت فيما تقدم .

(٢) قد يقال : نلتزم تخطئة المخالف ونعذره قبل البلاغ وإقامة الحجة ؛ ونفسقه ونبدعه بعد البلاغ وإزالة الشبهة وإقامة الحجة فيما يفسق أو يبدع بمثله ، وإنما لم تصح معارضته بالمتواتر لتفاوتهما في العلم ، فيقدم المتواتر لزيادته في ذلك ؛ وبهذا يعرف الجواب عن الباقي .

بقوله تعالى : ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ ، فلو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، بل للظن ، لكنا مذمومين على اتباعه ، وهو خلاف الإجماع .

وأما من جهة المعقول ، فمن وجهين :

الأول : أنه لو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لما أوجبه ؛ وإن كثر العدد إلى حد التواتر ، لأن ما جاز على الأول جاز على من بعده .

الثاني : أنه لو لم يكن خبره موجباً للعلم ؛ لما أبيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولا بشهادة اثنين عليه ، ولما وجبت الحدود بأخبار الآحاد ، لكون ذلك قاضياً على دليل العقل ، وبراءة الذمة .

وأما من جهة الأثر ، ونخص مذهب من فرق بين خبر وخبر كبعض المحدثين ، فهو أن علياً كرم الله وجهه ؛ قال : ما حدثني أحد بحديث إلا استحلفته ، سوى أبي بكر ؛ صدق أبا بكر وقطع بصدقه ، وهو واحد .

قلنا : أما الآيات ، فالجواب عنها من وجهين :

الأول : أن وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعيات إنما كان بناء على انعقاد الإجماع على ذلك ، والإجماع قاطع ، فاتباعه لا يكون اتباعاً لما ليس بعلم ، ولا اتباعاً للظن[1] .

الثاني : أنه يحتمل أن يكون المراد من الآيات إنما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم ، كالاعتقادات في أصول الدين من اعتقاد وجود الله تعالى ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ويجب الحمل على ذلك عملاً بما

---

(١) الجواب بهذا الوجه فيه تسليم للدليل وليس بجواب عنه فليتأمل .

ذكرناه من الأدلة[1] .

وأما ما ذكروه من الوجه الأول : من جهة المعقول ، فغير لازم ، لأن حكم الجملة قد يغاير حكم الآحاد ، على ما سبق مراراً .

وأما الوجه الثاني : فمبني على أن أحكام الشرع لا تبنى على غير العلم ، وهو غير مسلم ، وعلى خلاف إجماع السلف قبل وجود المخالفين .

وما ذكروه من الأثر ، فغايته أن يدل على أن علياً صدق أبا بكر رضي الله عنهما من غير يمين ، لحصول ظنه بخبره من غير يمين دون خبر غيره لكون ما اختص به من زيادة الرتبة وعلو الشأن في العدالة في مقابلة يمين غيره والتصديق بناء على غلبة الظن جائز في باب الظنون ، وإن لم يكن الصدق معلوماً .

وأما جواز وقوع العلم بخبر الواحد ، إذا احتفت به القرائن ، فيدل عليه أن القرينة قد تفيد الظن مجردة عن الخبر ، وذلك كما إذا رأينا إنساناً يكثر من النظر إلى شخص مستحسن ، فإنا نظن حبه له ، فإذا اقترن بذلك ملازمته له ، زاد ذلك الظن ، ولا يزال في التزايد بزيادة خدمته له ، وبذل ماله وتغير حاله ، إلى غير ذلك من القرائن ، حتى يحصل العلم بحبه له كما في تزايد الظن بأخبار الآحاد حتى يصير تواتراً ، وكذلك علمنا بخجل من هجن ، ووجل من خوف ، باحمرار هذا ، واصفرار هذا ، وبهذا الطريق نعلم عند ارتضاع الطفل وصول اللبن

---

(١) قد يقال : إن كلاً من الأدلة العلمية والظنية يثبت به إحكام الأصول والفروع ، لكن تفاوت أحكامها في قوة الاعتبار فقد تبلغ من القوة درجة تقتضي كفر المخالف بعد البلاغ وإقامة الحجة وقد تكون دون ذلك فيكتفي بتخطئة المخالف .

ومن تتبع مسائل الخلاف في التوحيد وأصول الفقه وجد كثيراً من الأمثلة التي توضح ما ذكرنا ، ووجد جميع الطوائف تستدل عليها بأحاديث الآحاد ، ويمكن أن يقال في الجواب : إن المراد بالعلم المنفي في قوله : ﴿ولا تقف﴾ ما يشمل الظن الراجح ، وبالظن في قوله : ﴿إن يتبعون إلاّ الظن﴾ الخرص والتخمين .

إلى جوفه بكثرة امتصاصه وازدراده وحركة حلقه مع كون المرأة شابة نفساء وبسكون الصبي بعد بكائه ، إلى غير ذلك من القرائن .

وإذا كانت القرائن المتضافرة بمجردها مفيدة للعلم ، فلا يبعد أن تقترن بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن ، قائمة مقام اقتران خبر آخر به ، ثم لا يزال التزايد في الظن بزيادة اقتران القرائن إلى أن يحصل العلم ، كما في خبر التواتر .

وإذا ثبت الجواز فبيان الوقوع أنه لو أخبر واحد أن ولد الملك قد مات ، واقترن بذلك علمنا بمرضه ، وأنه لا مريض في دار الملك سواه ، وما شاهدناه من الصراخ العالي في داره ، والنحيب الخارج عن العادة ، وخروج الجنازة محتفة بالخدم ، والجواري حاسرات مبرجات يلطمن خدودهن ، وينتفن شعورهن ، والملك ممزق الثوب حاسر الرأس يلطم وجهه ، وهو مضطرب البال ، مشوش الحال ، على خلاف ما كان من عاداته من التزام الوقار والهيبة ، والمحافظة على أسباب المروءة ؛ فإن كان عاقل سمع ذلك الخبر ، وشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك المخبر ، ويحصل له العلم بمخبره ، كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبره .

وكذلك إذا أخبر واحد ، مع كمال عقله ، وحبه لحياة نفسه وكراهته للألم ، وهو في أرغد عيشة ، نافذ الأمر ، قائم الجاه أنه قتل من يكافئه عمداً عدواناً ، بآلة يقتل مثلها غالباً ، من غير شبهة له في قتله ، ولا مانع له من القصاص ، كان خبره مع هذه القرائن موجباً للعلم بصدقه عادة .

وكذلك ؛ إذا كان في جوار إنسان امرأة حامل ، وقد انتهت مدة حملها ، فسمع الطلق من وراء الجدار ، وضجة النسوان حول تلك الحامل ، ثم سمع صراخ الطفل ؛ وخرج نسوة يقلن : إنها قد ولدت ، فإنه لا يستريب في ذلك ؛

ويحصل له العلم به قطعاً وإنكار ذلك مما يخرج المناظرة إلى المكابرة .

فإن قيل : العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة ، إما أن يكون حاصلاً من نفس الخبر ، أو من نفس القرائن ، أو من الخبر مشروطاً بالقرائن ، أو بالقرائن مشروطاً بالخبر الأول أو من الأمرين معاً لا جائز أن يكون من مجرد الخبر لما ذكرتموه أولاً ، ولا جائز أن يكون من الخبر مشروطاً بالقرائن ، ولا من القرائن بشرط الخبر ، ولا من الخبر والقرائن معاً ؛ لاستقلال تلك القرائن المذكورة بإفادة العلم بالموت ، سواء وجد الخبر أو لم يوجد فلم يبق إلا أن يكون حاصلاً من نفس القرائن ، ولا أثر للخبر .

ثم ما ذكرتموه معارض بما ذكرتموه من الحجج الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجرداً عن القرائن فإنها متجهة بعينها هاهنا .

والجواب عن السؤال الأول أنه لا يمتنع أن يكون سبب ما وجد من القرائن موت غير ولد الملك فجأة ، فإذا انضم إليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه ، كان اعتقاد موته آكد من اعتقاد موته مع القرائن دون الخبر[1] .

وعن المعارضات أنها غير لازمة فيما نحن فيه .

أما الحجة الأولى : فلأنا إذا فرضنا حصول العلم بخبر من احتفت بخبره القرائن ، فيمتنع تصور اقتران مثل تلك القرائن ، أو ما يقوم مقامها ، بالخبر المناقض له وإن كان نفس الخبر مناقضاً ، بخلاف ما إذا كان الخبر بمجرده مفيداً للعلم ، فإن ذلك غير مانع من خبر آخر مناقض له على ما هو معلوم في الشاهد[2] .

---

(١) جوابه يشمل ما إذا كانت القرائن مفيدة للظن فتأكدت بضم الخبر إليها وصار المجموع مفيداً للعلم أو لظن أرجح ؛ وما إذا كانت مفيدة للعلم فتأكدت بضم الخبر إليها .

(٢) متى فرض أن خبر الواحد بمجرده مفيداً للعلم امتنع ورود نقيضه عن عدل آخر على وجه الصحة كخبر الواحد إذا احتفت به القرائن .

وأما الحجة الثانية : فلأن ما نجده من التزيد عند أخبار الآحاد إنما يكون فيما لم يحصل العلم فيه بخبر الأول والثاني ، وأما متى كان العلم قد حصل بخبر الأول ، فالتزيد من ذلك يكون ممتنعاً ، ولا كذلك فيما إذا أخبر واحد بخبر ؛ فإنا إذا جردنا النظر إلى خبره من غير قرينة ، وجدنا أنفسنا مما يزيد فيها الظن بما أخبر به باقتران خبر غيره بخبره[1] .

وأما الحجة الثالثة : فلأنا إذا قلنا : إن خبر الواحد يفيد العلم بمخبره ، لزم تصديق مدعي النبوة في خبره ، ولا كذلك إذا قلنا : إن الخبر لا يفيد العلم إلا بالقرائن ، فخبر الواحد بنبوته لا يكون مفيداً للعلم بصدقه دون اقتران القرائن بقوله والمعجزة من القرائن[2] .

وأما الحجة الربعة : فغايتها أنها تدل على أنه لم يوجد خبر من أخبار الآحاد في الشرعيات موجباً للعلم بمجرده[3] ، ولا يلزم منه انتفاء ذلك مطلقاً .

* المسألة الثانية :

إذا أخبر واحد بين يدي رسول الله ﷺ ، بخبر ، ولم ينكر عليه ؛ هل يعلم كونه صادقاً فيه؟

منهم من قال بأن ذلك دليل العلم بصدقه فيما أخبر به ، فإنه لو كان كاذباً لأنكر النبي عليه السلام عليه ، وإلا كان مقراً له على الكذب مع كونه محرماً ،

---

(١) فيه أن العلم يقبل الزيادة كالظن ، كما تقدم تعليقاً ص ٤٦

(٢) لا نسلم الملازمة ، فإن دعواه النبوة بلا معجزة على خلاف سنة الله في إرساله رسله كما تقدم تعليقاً ص ٤٦

(٣) غايتها ذلك ، إلا أنه غير مسلم فإنه قد يوجد من أخبار الآحاد ما يفيد بمجرده العلم لكنه غير مطرد في كل خبر ، ولا لكل أحد ؛ لتفاوت الرواة في صفات القبول وتفاوت السامعين في المعرفة وبعد النظر ودقته .

وذلك محال في حق النبي ﷺ ، وهو غير صحيح ، فإنه من الجائز أن يكون للنبي ﷺ ، غير سامع له ، بل هو ذاهل عنه ، وإن غلب على الظن السماع وعدم الغفلة ؛ وبتقدير أن يعلم سماعه له ، وعدم غفلته عنه ، فمن الجائز أن لا يكون فاهماً لما يقول ، وإن غلب على الظن فهمه له ، وبتقدير أن يكون فاهماً له ، فلا يخلو ، أما أن يكون ما أخبر به متعلقاً بالدين ، أو الدنيا ، فإن كان متعلقاً بالدين ، وقدر كونه كاذباً فيه ، فيحتمل أن يكون قد بينه له وعلم أن إنكاره عليه وبيانه له ثانياً غير منجع فيه فلم ير في الإنكار عليه فائدة ، ورأى المصلحة في إهماله إلى وقت آخر ، وبتقدير عدم ذلك كله ، احتمل أن يكون كذبه في ذلك صغيرة ، وعدم الإنكار عليه في ذلك غايته أن يكون صغيرة في حق النبي ﷺ وانتفاء الصغائر عن النبي ﷺ غير مقطوع به على ما بيناه في كتبنا الكلامية .

هذا ، إن كان إخباره بأمر ديني .

وأما إن كان إخباره بأمر دنيوي ، فيحتمل أن النبي ﷺ لم يعلم بكونه كاذباً فيما أخبر به ، وإن ظن علمه به ، وبتقدير أن يكون عالماً بكذبه ، فيحتمل أنه امتنع من الإنكار لمانع ، أو لعلمه بأنه لا فائدة في إنكاره ، وبتقدير عدم ذلك كله ، فيتحمل أن يكون ذلك من الصغائر ، والصغائر غير ممتنعة على الأنبياء ، كما علم وعلى هذا ؛ فعدم الإنكار لا يدل على صدقه قطعاً ، وإن دل عليه ظناً[1] .

*** المسألة الثالثة :**

إذا أخبر واحد بخبر عن أمر محس بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عن

---

(١) إن دل على عدم إنكاره ﷺ ذلك الخبر على صدق قائله يقيناً ولو بما احتف به من القرائن فهو المطلوب ، وإلا فلا أقل من أن يدل على ظن صدقه كما ذكر المؤلف آخر المسألة ، وذلك كاف في العمل بمقتضاه كما يتبين قريباً في المسألة الرابعة ، وإذن ؛ فالعمل بهذا الخبر مشروع على كلا التقديرين .

تكذيبه ؛ قال قوم : علم من ذلك صدقه لأنه يمتنع عادة أن لا يطلع واحد منهم على كذبه ؛ وبتقدير الاطلاع ، يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن التكذيب مع اختلاف أمزجتهم وطباعهم واختلاف دواعيهم ، فحيث سكتوا عن التكذيب دل على صدقه ، وليس بحق ؛ لأنه من الجائز أن لا يكون لهم اطلاع على ما أخبر به ، ولا يعلمون كونه صادقاً ولا كاذباً ، ولا واحد منهم ، ولا العادة مما تحيل اطلاع بعض الناس على أمر لم يطلع عليه غيره ، وبتقدير أن يعلم واحد منهم أو اثنان كذبه ؛ فالعادة لا تحيل سكوت الواحد والاثنين عن تكذيبه ، وبتقدير أن يعلم الكل بكذبه ، فيحتمل أن مانعاً منعهم من تكذيبه ، ومع هذه الاحتمالات يمتنع القطع بتصديقه وإن كان صدقه مظنوناً .

*** المسألة الرابعة :**

إذا روى واحد خبراً ، ورأينا الأمة مجمعة على العمل بمقتضاه ، قال جماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما : إن ذلك يدل على صدقه قطعاً ، وإلا كان عملهم بمقتضاه خطأً ، والأمة لا تجتمع على الخطأ ، وهو باطل ، وذلك لأنه من المحتمل أنهم لم يعملوا به ، بل بغيره من الأدلة أو بعضهم به ، وبعضهم بغيره ، وبتقدير عمل الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً ، لأنه إذا كان مظنون الصدق ، فالأمة مكلفة بالعمل بموجبه ، وعملهم بموجبه مع تكليفهم بذلك لا يكون خطأ ، لأن خطأهم إنما يكون بتركهم لما كلفوا به ، أو العمل بما نهوا عنه ، ومع هذه الاحتمالات ، فصدقه لا يكون مقطوعاً ، وإن كان مظنوناً .

وعلى هذا ، لو روى واحد خبراً ؛ واتفق أهل الإجماع فيه على قولين ، فطائفة عملت بمقتضاه ، وطائفة اشتغلت بتأويله ، فلا يدل ذلك على صدقه

قطعاً ، وذلك لأن الطائفة التي عملت بمقتضاه لعلها لم تعمل به ، بل بغيره ، كما سبق ، وبتقدير أن تكون عاملة به ، فاتفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقاً قطعاً لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظني .

*** المسألة الخامسة :**

اختلفوا فيما لو وجد شيء بمشهد من الخلق الكثير ، لتوفرت الدواعي على نقله ، إذا انفرد الواحد بروايته عن باقي الخلق ، كما إذا أخبر مخبر بأن الخليفة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق ، ولم يخبر بذلك أحد سواه فذهب الكل إلى أن ذلك يدل على كذبه ، خلافاً للشيعة ، وهو الحق ، وذلك لأن الله تعالى قد ركز في طباع الخلق من توفير الدواعي على نقل ما علموه ، والتحدث بما عرفوه ، حتى إن العادة لتحيل كتمان ما لا يؤبه له مما جرى من صغار الأمور على الجمع القليل ، فكيف على الجمع الكثير فيما هو من عظائم الأمور ومهماتها ، والنفوس مشرئبة إلى معرفته ، وفي نقله صلاح للخلق ، بل السكوت عن نقل ذلك وإشاعته في إحالة العادة له أشد من إحالة العادة لسكوتهم وتواطئهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد ، فلو جاز كتمان ذلك ؛ لجاز أن يوجد مثل مصر وبغداد ،ولم يخبر أحد عنهما ، وذلك محال عادة[1] وبمثل هذا عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن والتنصيص على إمام بعينه ، من حيث أنه لو وجد ذلك لشاع وتوفرت الدواعي على نقله[2] .

---

(١) مقتضى دليله إحالة العادة كتمان ما توفرت الدواعي على نقله صدفة أو تواطؤاً ، لا وجوب نقله تواتراً أو استفاضة كما هي الدعوى ، وعليه فلا يمتنع نقل واحد أو اثنين ذلك الخبر وإشاعتهما إياه مع اكتفاء الباقين بذلك ، وقد يستفيض نقله بعد ؛ كما في حديث : «إنما الأعمال بالنيات» وغيره مما يأتي بيانه في الاعتراضات الواردة على هذا الدليل .

(٢) أقول : لو وجد لنقل ولو من طريق واحد صحيح ، وحيث لم يصح نقله ولو آحاداً ؛ دل على كذبه .

فإن قيل : العادة إنما تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما جرى بمشهد منهم من الأمور العظيمة ، إذا لم يتحقق الداعي إلى الكتمان معارضاً لداعي الإظهار ، ولا بعد في ذلك ، إما لغرض واحد يعم الكل نظراً إلى مصلحة تتعلق بالكل في أمر الولاية وإصلاح المعيشة ، أو خوف ورهبة من عدو غالب وملك قاهر ، أو لأغراض متعددة ، كل غرض لواحد ، ويدل على ذلك الوقوع وهو أن النصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر ، لم ينقلوا كلام المسيح في المهد ، مع إنه من أعجب حادث حدث في الأرض ؛ ومن أعظم ما تتوفر الدواعي على نقله وإشاعته ونقلوا ما دون ذلك من معجزاته ، وأيضاً فإن الناس نقلوا أعلام الرسل ، ولم ينقلوا أعلام شعيب وغيره من الرسل ، وأيضاً فإن آحاد المسلمين قد انفردوا بنقل ما تتوفر الدواعي على نقله مع شيوعه فيما بين الصحابة والجمع الكثير ، كنقل ما عدا القرآن من معجزاته ؛ كانشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده ، ونبع الماء من بين أصابعه ، وحنين الجذع إليه ، وتسليم الغزالة عليه ، وكدخول مكة عنوة أو صلحاً ، وتثنية الإقامة وإفرادها ، وإفراده في الحج ، وقرانه ، ونكاحه لميمونة وهو حرام ، وقبوله لشهادة الأعرابي وحده في هلال رمضان ، ورفع اليدين في الصلاة ، والجهر بالتسمية إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى .

قلنا : قد بينا أن العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما يجري بينهم من الوقائع العظيمة .

قولهم ذلك إنما يصح أن لو لم يوجد الداعي إلى الكتمان .

قلنا : والكلام فيه ، وذلك أن العادة أيضاً تحيل اشتراك الخلق الكثير في الداعي إلى الكتمان ، كما يستحيل اشتراكهم في الداعي إلى الكذب ، وإلى

أكل طعام واحد في يوم واحد .

وما ذكروه من صور الاستشهاد .

أما كلام عيسى في المهد ، فإنما تولى نقله الآحاد ، لأنه لم يتكلم إلا بحضرة نفر يسير ، حيث لم يكن أمره قد ظهر ، ولا شأنه قد اشتهر ، ولا عرف برسالة ولا نبوة ، وذلك بخلاف إحياء الميت ، وإبراء الأكمه والأبرص ، فإنه كان وقت اشتهاره ودعواه الرسالة ، مستدلاً بذلك على صدقه ، وتطلع الناس إليه وامتداد الأعين إلى ما يدعيه ، فلذلك لم يقع اتفاقهم على كتمانه .

وأما أعلام شعيب وغيره من الأنبياء ، فإنما لم ينقل ؛ لأنهم لم يدعوا الرسالة حتى يستدلوا عليها بالمعجزات[1] ، ولا كان لهم شريعة انفردوا بها ، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم من الرسالة ؛ كدعوى غيرهم من الأئمة وآحاد العلماء .

وأما نقل باقي معجزات الرسول غير القرآن ، فإنما تولاه الآحاد ، لأنه لم يوجد شيء من ذلك بمشهد من الخلق العظيم ، بل إنما جرى ما جرى منها بحضور طائفة يسيرة ، ولا سيما انشقاق القمر ، فإنه كان من الآيات الليلية وقعت والناس بين نائم وغافل في لمح البصر ولم يكن النبي ﷺ قد دعاهم إلى رؤيته ، ولا نبههم على ذلك سوى من رآه من النفر اليسير[2] ، ولهذا فإنه كم من

(١) انظر هذه الدعوى في قوله تعالى : ﴿وإلى مدين أخاهم شعيباً﴾ عطفاً على معمولي الإرسال في قوله في سورة الأعراف : ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ ، وعطفاً على معمولي الإرسال أيضاً في قوله في سورة هود : ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ ، وانظرها أيضاً مع قصة شعيب في سورة الشعراء وفيها : ﴿إني لكم رسول أمين» ؛ فإن في ذلك الكفاية في إبطال هذه الدعوى ، ولو أجاب بإنها لم تنقل اكتفاء بشهادة النبي الصادق ، والقرآن المعجز برسالته لكان أبعد له عن المزاليق .

(٢) ليس ذلك بصحيح فإن حنين الجذع كان بحضرة جمع عظيم في المسجد ونبع الماء من بين أصابعه ﷺ كان بحضرة الجيش وقد انتفعوا بالماء شرباً وطهارة وتزودوا منه وزالت به شدتهم ، ومع ذلك =

أمر مهول يقع في الليل ، من زلزلة أو صاعقة أو ريح عاصف أو انقضاض شهاب عظيم ، ولا يشعر به سوى الآحاد[1] وهذا بخلاف القرآن ، فإنه كان ﷺ يردده بين الخلق في جميع عمره ، فم يبق أحد من الجمع العظيم في زمانه إلا وقد علمه وشاهده ، فلذلك استحال تواطئهم على عدم نقله[2] .

وأما دخول مكة ، فقد نقله الجمع الكثير ؛ وهو مستفيض مشهور ، أنه دخلها عنوة متسلحاً بالألوية والأعلام على سبيل القهر والغلبة ، مع بذل الأمان لمن ألقى سلاحه ، واعتصم بالكعبة ودار أبي سفيان ، وإنما خالف بعض الفقهاء لما اشتبه عليه ذلك بأداء دية من قتله خالد بن الوليد ، ولا يبعد ظن ذلك من الآحاد .

وأما تثنية الإقامة وإفرادها ؛ فإنما اختلفوا فيه لاحتمال أن المؤذن كان يفرد تارة ، ويثني أخرى . فنقل كلّ بعضَ ما سمعه ، وأهمل الباقي لعمله بأنه من الفروع المتسامح بها ، وهو الجواب عن الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الصلاة .

وأما إفراد النبي وقرانه في الحج ، فإنما نقله الآحاد ، لأن ذلك مما يتعلق

= نقل آحاداً .

(١) متى سلم أن القمر انشق وإنه آية قصد بها إقامة الحجة أو تقويتها استحال في حكمة الله سبحانه أن يفعل ذلك والناس بين نائم وغافل مدة لمح البصر دون دعوة لرؤيته ولا تنبيه لمشاهدته ، فلا بد أن يكون شاهده كثير ، ويؤيد ذلك أنه نقل نقلاً مستفيضاً بل متواتراً معنى وإن لم يتواتر لفظاً ، ومع ذلك قد يقال : إن كثيراً من العلماء استغنى بذكره من القرآن عن نقله .

وأما ما ذكره من الزلازل والشهب ونحوهما ؛ فإنها سنن كونية عامة قد صارت لكثرتها عادية ، ولم يقصد بها إثبات رسالة أو تقويتها ، فلذلك اختلف أمرهما عما نحن بصدده ، ومع ذلك فالشاذ فيها الذي يسترعي الأنظار ؛ قد ينقل نقلاً مستفيضاً .

(٢) استحالة التواطؤ على عدم النقل تصدق بالنقل تواتراً ، كالقرآن ونحوه ، واستفاضة ؛ كما في فتح مكة عنوة ، وآحاداً وهو كثير حتى فيما تعم به البلوى وتتوفر الدواعي على نقله إذ المستحيل ألاّ تنقل أصلاً ، كما هو مقتضى التعليل .

بالنية ، وليس ذلك مما يجب ظهوره ومناداة النبي ﷺ به[1] .

وأما نكاحه ميمونة ، وهو حرام ، فليس ذلك أيضاً مما يجب أظهاره ، بل جاز أن يكون قد وقع ذلك بمحضر جماعة يسيرة ، فلذلك انفرد به الآحاد ؛ وهو الجواب عن قبول شهادة الأعرابي وحده .

* المسألة السَّادسَة :

مذهب الأكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً ، خلافاً للجبائي[2] وجماعة من المتكلمين ، ودليل جوازه عقلاً أنا لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد بالعمل بخبر الواحد إذا غلب على الظن صدقه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ، ولا معنى للجائز العقلي سوى ذلك ، وغاية ما يقدر في اتباعه احتمال كونه كاذباً أو مخطئاً : وذلك لا يمنع من التعبد به ، بدليل اتفاقنا على التعبد بالعمل بقول المفتي ، والعمل بقول الشاهدين ، مع احتمال الكذب ، والخطأ على المفتي ، والشاهد فيما أخبرا به .

فإن قيل : وإن سلمنا أنه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال ، وأنه ليس محالاً لذاته عقلاً ، لكنه محال عقلاً باعتبار أمر خارج عن ذاته ، وذلك لأن التكاليف مبنية على المصالح ودفع المفاسد ؛ فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به ، فإذا أخبر عن رسول الله بسفك دم واستحلال بضع محرم ،

---

(١) يجاب عليه بأن كلاً من الأفراد والتمتع والقران كما يتعلق بالنية وهي خفية يتعلق بالتلبية وهي مما يجهر به من أذكار الحج ، يتبين ذلك من صفة حجته ﷺ ومن احتجاج كل طائفة بطرف من الروايات الواردة في ذلك ، ومع ذلك نقلت تفاصيله آحاداً مع قوله ﷺ : «خذوا عني مناسككم» ، ومما تقدم يتبين أن ما تتوفر الدواعي على نقله نقل أحيانًا آحاداً ، وأحياناً استفاضة ؛ أو تواتراً ، مع صحة العمل بالجميع والاحتجاج به .

(٢) تقدمت ترجمته تعليقاً في الجزء الأول .

مع احتمال كونه كاذباً ، فلا يكون العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة ، وهو خلاف وضع الشرع ، ولهذا امتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي ، فيما يتعلق بالأحكام الشرعية إجماعاً[1] .

وأما ما ذكرتموه من التعبد بالعمل بقول الشاهدين ، فالفرق بين الشهادة والخبر من ثلاثة أوجه :

الأول : أن الشهادة إنما تقبل فيما يجوز فيه الصلح ، ولا كذلك الخبر عن الله تعالى والرسول فكانت المفسدة في الشهادة أبعد .

الثاني : أن الخبر يقتضي إثبات شرع بخلاف الشهادة .

الثالث : هو أن الحكم عند الشهادة إنما يثبت بدليل قاطع وهو الإجماع ، والشهادة شرط ، لا مثبت ، بخلاف خبر الواحد ، فإنه عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي .

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز التعبد بخبر الواحد إلا إنه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من جهة المنقول ، والمعقول .

أما المنقول ، فقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ، وقوله : ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ، وقوله تعالى : ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ .

وأما المعقول ، فمن أربعة أوجه :

---

(١) إذا توفر في خبر الواحد شروط القبول المعروفة عند علماء الحديث فاحتمال كذبه لغو ، وعلى ذلك يكون سفك الدماء واستحلال الفروج ونحوهما استناداً إلى خبر الواحد مصلحة ، لا مفسدة تشوبه ، فضلاً عن أن يكون مفسدة محضة ، وأما امتناع العمل بخبر الفاسق والصبي فلرجحان احتمال الكذب أو الغلط فيه أو تساوي الاحتمالات لا لمجرد احتمال ذلك ولو مرجوحاً .

الأول : أنه لو جاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد في الأحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا بصدقه ، لاحتمال كونه مصلحة ، لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالأحكام الشرعية ، وذلك دون اقتران المعجزة بقوله محال .

الثاني : أنه لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع ؛ لجاز ورود التعبد به في الأصول ، وليس كذلك[1] .

الثالث : أنه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد ، لجاز التعبد به في نقل القرآن ؛ وهو محال .

الرابع : إن أخبار الآحاد قد تتعارض ، فلو ورد التعبد بالعمل بها ؛ لكان وارداً بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض ، وهو ممتنع على الشارع .

والجواب على السؤال الأول من وجهين :

الأول :أنه مبني على وجوب رعاية المصالح في أحكام الشرع وأفعاله ؛ وهو غيرمسلم على ما عرفناه في الكلاميات[2] .

الثاني : أن ما ذكروه منتقض ؛ بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتي .

وما ذكروه من الفروق فباطلة ، أما الفرق الأول فمن وجهين :

الأول : أنه لا يطرد في الأخبار المتعلقة بأنواع المعاملات .

---

(١) وليس كذلك : هذه صغرى الدليل ، وهي ممنوعة ، فإنا نلتزم جواز التعبد بخبر الواحد في أصول الدين وأصول الفقه ، والمخالفون في ذلك استدلوا به في علم الكلام وأصول الفقه ، يدل على ذلك استقراء كتبهم ، انظر التعليق : «مجمع الفتاوى» (٢٨٢/١ ، ٢٥٧/٢٠) .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً في الجزء الأول .

الثاني : أنه ينتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح : كالدماء والفروج[1] .

وأما الفرق الثاني : فمن جهة أن الخبر كما يستلزم إثبات أمر شرعي ، كالشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك ، يستلزم إثبات أمر شرعي ، وهو وجوب القتل والقطع .

وأما الثالث : فمن جهة أنه لا فرق بين الخبر والشهادة من حيث أنه لا بد عند الشهادة من دليل يوجب العمل بها ؛ كما في العمل بالخبر .

وأما المعارضة بالآيات ؛ فجوابها من وجهين :

الأول : أنا نقول بموجبها ، وذلك أن العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه إنما هو بدليل مقطوع به ، مفيد للعلم بذلك ، وهو الإجماع .

الثاني : أنه لازم على الخصوم في اعتقادهم امتناع التعبد بخبر الواحد ، إذ هو غير معلوم بدليل قاطع ، بل غايته أن يكون مظنوناً لهم ، فالآيات مشتركة الدلالة ، فكما تدل على امتناع اتباع خبر الواحد ، تدل على امتناع القول بعدم اتباعه ، وإذا تعارضت جهات الدلالة فيها ، امتنع العمل بها ، وسلم لنا ما ذكرناه[2] ، وعلى هذا ، نقول بجواز ورود التعبد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلاً ، إذا غلب على الظن صدقه ، وإن كان ذلك غير واقع[3] .

---

(١) الجواب صحيح ؛ إلاّ أن في التمثيل بالدماء نظراً فإنها قد يجري فيها الصلح .

(٢) هذا جواب جدلي إلزامي يراد به إسكات الخصم لا بيان الحق ، ويمكن أن يجاب بأن المراد بالعلم في قوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ، وقوله : ﴿وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ، مما يشمل الإدراك الجازم ، والظن الراجح .

والمراد بالظن في قوله : ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ ، وقوله : ﴿إن يتبعون إلاّ الظن﴾ ، الخرص والتخمين والوهم الذي لا دليل له .

(٣) هذا مجرد فرض وتنزل مع الخصم ؛ وإلا فغلبة الظن بصدق خبر الفاسق والصبي إن حصلت فهي مما احتف به من القرائن ، والعمل مستند إليها حينئذ إليها لا إلى مجرد خبرهما .

وما ذكروه من المعارضات العقلية ، فجوابها من وجهين :

أحدهما عام للكل ، والثاني خاص بكل واحد منها .

أما العام فهو أن ما ذكروه إلزاماً علينا في خبر الواحد ، فهو لازم عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتي ، فما هو جوابهم عنه يكون جواباً لنا في خبر الواحد .

وأما ما يخص كل معارضة : أما الأولى ، فالجواب عنها من وجهين :

الأول : هو أن دعوى الواحد للرسالة ونزول الوحي إليه من أندر الأشياء ، فإذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه ؛ فلا يتصور حصول الظن بصدقه ، بل الذي يجزم به إنما هو كذبه ، ونحن وإن قلنا بجواز ورود التعبد بخبر من يغلب على الظن صدقه ، فقد لا نسلم جواز ورود التعبد بقول من غلب على الظن كذبه .

الثاني : هو أنا إذا جوزنا ورود التعبد بخبر الواحد فوجوب العمل به لا بد وأن يستند إلى دليل قاطع من كتاب أو سنة أو إجماع ، ولا كذلك المدعي للرسالة ، إذا لم تقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله .

فإن قيل : فلو بعث رسول ، وظهرت المعجزة القاطعة الدالة على صدقه ، ثم قال : مهما أخبركم إنسان بأن الله تعالى أرسله بشريعة ، وظننتم صدقه ، فاعملوا بقوله ، فقد استند وجوب العمل بقوله إلى دليل قاطع ، وهو قول النبي الصادق ، ومع ذلك فإنه لا يجوز[1] .

قلنا : لا نسلم ، مع فرض هذا التقدير ، إنه لا يجوز الأخذ بقوله ، ثم

---

(١) هذا من الفروض التي لا ينبغي الاسترسال فيها ولا ترتيب حكم عليها ولا الإجابة عنها ، فإن البحث فيها بحث في غير واقع ودخول فيما لا يعني .

الفرق بين الأمرين هو أن المفسدة اللازمة من قبول قول المدعي للرسالة من غير معجزة أعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الأحكام الشرعية ؛ وذلك لأن رئاسة النبوة أعظم من كل رئاسة ؛ ورتبتها أعلى من كل رتبة ، فلو ورد التعبد باتباع كل مدع للرسالة إذا غلب على الظن صدقه من غير معجزة دالة على صدقه ، فما من أحد من الناس إلا وقد يسلك المسالك المغلبة على الظن صدقه ، ويتوخى من الأفعال والأقوال ما تظهر به عدالته ، طمعاً في نيل مثل هذه الرئاسة العظمى بمجرد دعواه وذلك يفضي إلى أن كل واحد يدعي نسخ شريعة الآخر ورفعها على قرب من الزمان ولا يخفى ما في ذلك من المفسدة التي لا تحقق لمثلها في خبر الواحد .

وأما المعارضة الثانية ، فجوابها : أن المعتبر في الأصول القطع واليقين ، ولا قطع في خبر الواحد ، بخلاف الفروع ، فإنها مبنية على الظنون[1] .

وأما المعارضة الثالثة ، فجوابها أن القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه ، ولا بد أن يكون طريق إثباته قاطعاً ، وخبر الواحد ليس بقاطع . بخلاف أحكام الشرع فإن ما يثبت منها بخبر الواحد ظنية غير قطعية .

وأما المعارضة الرابعة ، فجوابها أن التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما يرجح منهما وبتقدير عدم الترجيح مطلقاً ، فقد يمكن أن يقال بالتخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي ، وبتقدير امتناع التخيير ، فغايته امتناع ورود التعبد

---

(١) أحكام الشريعة أصولاً وفروعاً ، عقيدة وعملاً كلٌ منها يصح إثباته والاستدلال عليه بأنواع الأدلة متواترة وآحاداً ، قطعية وظنية ، فمن علم حكماً عقيدة أو عملاً من دليل قطعي أو ظني وجب عليه اعتقاده في درجته والعمل بمقتضاه ، ولا يسعه إلغاؤه والإعراض عنه وحسابه على الله لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها ولا يتركها سدى فيما بلغها . انظر ١/٢٨٢) ، (ص ٢٨٢/ج١ ، وارجع إلى ج١٩ من «مجمع الفتاوى» لابن تيمية .

بمثل الأخبار التي لا يمكن العمل بها ، ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما أمكن العمل بمقتضاه .

*** المسألة السابعة :**

الذين قالوا : يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً اختلفوا في وجوب العمل به : فمنهم من نفاه ، كالقاشاني والرافضة وابن داود ، ومنهم من أثبته .

والقائلون بثبوته اتفقوا على أن أدلة السمع دلت عليه .

واختلفوا في وجوب وقوعه بدليل العقل ، فأثبته أحمد بن حنبل والقفال وابن سريج من أصحاب الشافعي ؛ وأبو الحسين[1] من المعتزلة ، وجماعة كثيرة .

ونفاه الباقون ، وفصل أبو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة ، وما لا يسقط بها : فمنع منه في الأول ، وجوزه في الثاني .

فأما من قال بكونه حجة فقد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها ، والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الأولى من جهة المعقول : وهي ما اعتمد عليها أبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وهي أنهم قالوا : العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك إلا وقد علموا علة وجوبه ، ولا علة لذلك سوى أنهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل .

وبيان ذلك أنه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع ، فإذا ظننا صدق من أخبرنا بمضرة يلزمنا أن لا نشرب الدواء الفلاني ،

---

(١) القفال : هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي الشافعي ولد ٢٩١ ومات ٣٦٥ ، وابن سريج : هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج الشافعي ، مات ٣٠٦ ، وأبو الحسين البصري هو محمد بن علي الطيب الشافعي المعتزلي ألف كتاب «المعتمد في الأصول» مات ١٦٣ .

وأن لا نفصد ، وأن لا نقوم من تحت حائط مستهدم ، فقد ظننا تفصيلاً لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار .

وبيان أن العلة للوجوب ما ذكره دورانها معها وجوداً وعدماً ، وذلك بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات ، فوجب العمل به ، وذلك لأنا قد علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي ﷺ ، فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا ، فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي ﷺ قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة وخلافه مضرة ، فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة ؛ فوجب العمل به .

ولقائل أن يقول : أما أولاً : فلا نسلم وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات بل غايته إذا ظننا صدقه أن يكون العمل بخبره أولى من تركه ، وكون الفعل أولى من الترك أمر أعم من الواجب لشموله للمندوب فلا يلزم منه الوجوب[1] .

سلمنا أن العمل بخبره واجب في العقليات ، ولكن لا نسلم أن علة الوجوب ما ذكرتموه من الدوران فلا يدل على أن المدار علة الدائر[2] لجواز أن تكون علة الوجوب غير ما ذكرتموه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل ، وذلك بأن تكون العلة معنى ملازماً لما ذكرتموه لا نفس ما ذكرتموه ، ولا يلزم من التلازم بينهما في العقليات التلازم بينهما في الشرعيات بجواز[3] أن يكون ذلك التلازم

---

(١) قد يكتفي المستدل بما اقتضاه دليله من طلب العمل وجوباً أو ندباً ولا يلتزم في دعواه خصوص وجوب العمل ، وقد يلتزم خصوص الوجوب ويكون دليله محرراً فيما في ترك العمل به مضرة ، وعلى كلا التقديرين لا يرد الاعتراض الأول .

(٢) انظر خلاف العلماء في مسلك الدوران وإثبات العلة به ، ودليل كلٍ في باب القياس .

(٣) بجواز ـ لعله لجواز .

في العقليات اتفاقياً .

وإن سلمنا أن علة الوجوب ما ذكرتموه ، لكن لا يلزم أن يكون ذلك علة في الشرعيات ، لجواز أن يكون خصوص ما ظن تفصيل جملته في العقليات داخلاً في التعليل ، وتلك الخصوصية غير محققة في الشرعيات[1] .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه علة بجهة عمومه ، لكن قطعاً أو ظناً : الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

غير أنه منقوض بخبر الفاسق والصبي إذا غلب على الظن صدقه فإن ما ذكرتموه من الوصف الجامع متحقق فيه ، وقد انعقد الإجماع على أنه لا يجب العمل به في الشرعيات[2] .

سلمنا عدم الانتقاض ، لكن غاية ما ذكرتموه أنه استعمال لقياس ظني في إفادة كون خبر الواحد حجة في الشرعيات مع كونه أصلاً من أصول الفقه وإنما يصح ذلك أن لو لم يكن التعبد في إثبات مثل ذلك بالطرق اليقينية ، وهو غير مسلم[3] .

الحجة الثانية : أنهم قالوا : صدق الواحد في خبره ممكن . فلو لم نعمل به ؛ لكنا تاركين لأمر الله تعالى وأمر رسوله ، وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط .

ولقائل أن يقول : صدق الراوي ، وإن كان ممكناً وراجحاً ، فلم قلتم بوجوب

---

(١) هذا الاعتراض والذي قبله على خلاف الظاهر فلا يؤثر .

(٢) إن أراد أن خبر الفاسق أو الصبي بمجرده يفيد غلبة الظن فهو خلاف مقتضى الفطرة والشرع ، وإن أراد أنه يفيد غلبة الظن بما احتف به من القرائن التزما العمل ، لكن لما احتف به من القرائن وليس في ذلك مخالفة للإجماع ، وعليه لا يرد خبرهما نقضاً .

(٣) هذه دعوى خالفها الأصوليون أنفسهم . انظر ما تقدم تعليقاً ص ٤٩ ، ٦١ .

العمل به والاحتياط[1] بالأخذ بقوله ، وإن كان مناسباً ، ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ، ولا شاهد له سوى خبر التواتر[2] وقول الواحد في الفتوى والشهادة ، ولا يمكن القياس على الأول ، لأن ذلك مفيد للعلم ، ولا يلزم من إفادته للوجوب إفادة الخبر الظني له ، ولا يمكن قياسه على الثاني ، وذلك لأن براءة الذمة معلومة ، وهي الأصل ، وغاية قول الشاهد والمفتي ، إذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الأصلية بالنظر إلى شخص واحد ، ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفته للبراءة الأصلية بالنظر إلى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة ، بالنظر إلى جميع الناس ، وإن سلمنا صحة القياس ، فغايته أنه مفيد لظن الإلحاق ، وهو غير معتبر في إثبات الأصول ، كما تقدم في الحجة التي قبلها[3] كيف وإنه منقوض بخبر الفاسق والصبي ، إذا غلب على الظن صدقه[3] .

الحجة الثالثة : أنهم قالوا إذا وقعت واقعة ، ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشارع ، وذلك ممتنع .

ولقائل أن يقول : خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ، إنما يمتنع مع وجود دليله ، وأما عدم الدليل ، فلا[4] ، ولهذا فإنه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل

---

(١) جواب عن كلام مضمر فهم من آخر الحجة الثانية ، تقديره : عملنا به للاحتياط .

(٢) صدق الراوي في خبره إن كان راجحاً لم يحتج في وجوب العمل به إلى شاهد ؛ للإجماع على وجوب العمل بما يفيد غلبة الظن ، ولو احتاج إلى شاهد بالاعتبار لما توقف على المتواتر وقول المفتي والشاهد ، بل تكفي أخبار آحاد أخرى وقرائن أحوال ، ولا حاجة إلى قياسه على غيره ؛ وبتقدير الحاجة إلى القياس فقياسه على المتواتر صحيح ، حيث وجب العمل بكل منهما ، وإفادة المتواتر للعلم والآحاد للظن فارق غير مؤثر ، فإن براءة الذمة وإن كانت معلومة إلاّ أن استمرارها مظنون ، فيكفي في رفعه الدليل الظني كالعلمي .

(٣) فيهما ما تقدم تعليقاً ص ٦٤ ، والحاشية السابقة .

(٤) القول بخلو وقائع عن حكم لله فيها ؛ تأباه نصوص كمال الشريعة وإيتاء النبي ﷺ جوامع الكلم . انظر ص (١٩/٢٨٠ وما بعدها) من «مجموع الفتاوى» .

ولا خبر الواحد ، فإنه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير إلى البراءة الأصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلاً ، وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم ، وهو دور ممتنع ، كيف وإنا لانسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ، فإن حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الأدلة المقتضية لإثبات الحكم الشرعي نفى ذلك الحكم ومدركه شرعي فإن انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم .

الحجة الرابعة : أنه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول ، لتعذر تحقيق بعثة الرسول إلى كل أهل عصره ، وذلك ممتنع وبيان ذلك أنه لا طريق إلى تعريف أهل عصره إلا بالمشافهة أو الرسل ، ولا سبيل له إلى المشافهة للكل لتعذره ، والرسالة منحصرة في عدد التواتر والآحاد ، والتواتر إلى كل أحد متعذر ، فلو لم يكن خبر الواحد مقبولاً ، لما تحقق معنى التبليغ والرسالة إلى جميع الخلق فيما أرسل به ؛ وهو محال مخالف لقوله تعالى : ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ .

ولقائل أن يقول : إنما يمتنع ذلك ، أن لو كان التبليغ إلى كل من في عصره واجباً ، وأن كل من في عصره مكلف بما بعث به ، وليس كذلك ، بل إنما هو مكلف بالتبليغ إلى من يقدر على إبلاغه إما بالمشافهة أو بخبر التواتر[1] ، وكذلك كل واحد من الأمة إنما كلف بما أرسل به الرسول إذا علمه ، وأما مع عدم علمه به ، فلا ، ولهذا فإن من كان في زمن الرسول في البلاد النائية والجزائر المنقطعة ،

---

(١) البلاغ واجب على الرسول ﷺ بقدر طاقته ، مشافهة أو كتابة أو بالرسل مطلقاً تواتراً ، أو آحاداً لا تواتر فقط ، بدليل ما تواتر من بعثه للرسل والولاة والمعلمين للقرآن وغيره آحاداً ، ومن بلغه من المكلفين شرع الله أصولاً أو فروعاً ، علماً أو ظناً غالباً ؛ وجب عليه اعتقاده والعمل بما اقتضاه من الأحكام .

ولا سبيل إلى إعلامه ، فإن النبي ﷺ لم يكن مكلفاً بتبليغه ، ولا ذلك الشخص كان مكلفاً بما أرسل به .

الحجة الخامسة : قالوا : قد ثبت أن مخالفة أمر الرسول سبب لاستحقاق العقاب ، فإذا أخبر الواحد بذلك عن الرسول ، وغلب على الظن صدقه ، فأما أن يجب العمل الراجح والمرجوح معاً ، أو تركهما معاً ، أو العمل بالمرجوح دون الراجح ، أو بالعكس بالاحتمال لا سبيل إلى الأول والثاني والثالث ، لأنه محال ، فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : ما المانع من القول بأنه لايجب العمل بقوله ؛ ولا يجب تركه ، بل هو جائز الترك ، بأن مخالفة أمر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم أمر الرسول وأما مع عدم العلم به[1] ، فهو محل النزاع .

هذا ما قيل من الحجج العقلية .

وأما ما قيل من الحجج النقلية الواهية ، فمنها قوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ ، ووجه الاحتجاج بها أن الله تعالى أوجب الإنذار على كل طائفة من فرقة خرجت للتفقه في الدين عند رجوعهم إلى قومهم ، بقوله تعالى : ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾[2] أمر بالإنذار .

---

(١) مخالفة أمر الرسول ﷺ موجبة لاستحقاق العقاب فيما غلب على ظن المكلف وجوبه ، كما أنها موجبة لذلك فيما علم وجوبه ، كما أنها موجبة لذلك فيما علم وجوبه حتى عند الآمدي ومن على طريقته ، فإنهم يقولون : إن وجوب عمل المكلف بما غلب على ظنه قطعي .

(٢) في الآية معنيان :

أحدهما : أن الله حث المسلمين على أن تنفر من كل فرقة منهم طائفة في طلب العلم لتتفقه في دينها وتنذر من لم ينفر إذا رجعت إليهم ليحذروا المعاصي والتفريط بالواجب . =

والإنذار هو الإخبار[1] والأمر للوجوب ، وإنما أمر بالإنذار طلباً للحذر ، بدليل قوله تعالى : ﴿لعلهم يحذرون﴾ ، و(لعل) ظاهرة في الترجي[2] وهو مستحيل في حق الله تعالى ، فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي ، وهو الطلب ، فكان الأمر بالإنذار طلباً للتحذير ، فكان أمراً بالتحذير فكان الحذر واجباً ، وإذا ثبت أن إخبار كل طائفة موجب للحذر ، فالمراد من لفظ الطائفة إنما هو العدد الذي لا ينتهي إلى حد التواتر ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن لفظ (الطائفة) قد يطلق على عدد لا ينتهي إلى حد التواتر : كالاثنين والثلاثة ، وعلى العدد المنتهي إلى حد التواتر والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ويجب اعتقاد اتحاد المسمى ، نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ ، والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما لازمه ، فكان هو المسمى .

الثاني : أن الثلاثة فرقة ؛ فالطائفة الخارجة منها إما واحد أو اثنان .

الثالث : أنه لا يخلو إما أن يكون المراد من لفظ (الطائفة) التي وجب عليها الخروج للتفقه والإنذار العدد الذي ينتهى إلى حد التواتر ، أو ما دونه ، لا جائز أن يقال بالأول ؛ وإلا لوجب على كل طائفة وأهل بلدة ، إذا كان ما دونهم لا ينتهون إلى حد التواتر ، أن يخرجوا بأجمعهم للتفقه والإنذار ، وذلك لا قائل به في عصر النبي ، ولا في عصر من بعده ، فلم يبق غير الثاني ، وإذا ثبت أن إخبار العدد الذي لاينتهي إلى حد التواتر حجة موجبة في هذه الصورة ، لزم أن يكون حجة في غيرها ضرورة أن لا قائل بالفرق ، وذلك هو المطلوب . ولقائل أن

= ثانيهما : أن الله حث المسلمين على أن تنفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد ونحوه لتتفقه التي بقيت وتنذر التي خرجت عند عودتها لتحذر معصية الله والتفريط فيما وجب له عليهم .

(١) الإنذار : الإخبار بمخوف .

(٢) لعل هنا للتعليل .

يقول : لا نسلم أنه أوجب الإنذار على كل طائفة كما ذكرتموه ، وصيغة قوله ﴿ولينذروا﴾ لا نسلم أنها للأمر[1] وإن كانت للأمر ، فلا نسلم أنها للوجوب على ما يأتي[2] .

سلمنا إنها للوجوب ، ولكن لا نسلم أن الإنذار هو الإخبار ، بل أمكن أن يكون المراد به التخويف من فعل شيء أو تركه ، بناء على العلم بما فيه من المصلحة أو المفسدة ، والتخويف خارج عن الإخبار[3] .

سلمنا أن المراد به الإخبار ، ولكن أمكن أن يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع والأصول[4] ، ونحن نقول به .

سلمنا أن المراد به الإخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ، ولكن لا نسلم أنه يلزم من إيجاب الإخبار بذلك إيجاب الحذر على من أخبر[5] .

قولكم : يجب حمل قوله تعالى : ﴿لعل﴾ على طلب الحذر ، لكونه

---

(١) بل يجب أن تنذر كل طائفة قومها إلاّ إذا سبقها غيرها بالبلاغ والتعليم بدليل ما في الآية من التحضيض ؛ وما يؤيد ذلك من النصوص الدالة على وجوب البلاغ وصيغة ﴿ليتفقهوا و لينذروا﴾ وإن لم تكن صيغة أمر لكنها لتعليل التحضيض على نفر طائفة وبقاء أخرى ، فكان كل من التفقه في الدين والإنذار به مقصوداً بالإيجاب أولاً ، وكان نفر طائفة وبقاء أخرى مقصوداً بالقصد الثاني ؛ أي : قصد الوسائل .

(٢) سيأتي له أيضاً في مسائل الأوامر تحرير محل النزاع وأن الخلاف إنما هو في الأمر المجرد من القرائن والتخصيص في الآية احتفت به قرائن تعين الوجوب وهي أدلة وجوب البلاغ .

(٣) تقدم أن الإنذار إخبار بمخوف من فوات مصلحة أو توقع مضرة ، وإنما تعرف المصلحة والمفسدة من الشرع فكان التخويف بها إخباراً عن الشرع .

(٤) الإنذار عام لحذف مفعوله فيشمل الإنذار بالنهي وبالفتوى فحمله على الإخبار بالفتوى تخصيص للعام بلا دليل .

(٥) (لعل) للتعليل كما تقدم ، وإذا وجب إنذارهم ليحذروا كان حذرهم واجباً بالأولى .

ملازماً للترجي .

قلنا : الطلب الملازم للترجي الطلب الذي هو بمعنى : ميل النفس ، أو بمعنى : الأمر ، الأول مسلم ، ولكنه مستحيل في حق الله تعالى ، والثاني ممنوع . وإذا لم يكن الحذر مأموراً به لا يكون واجباً[1] ، ومع تطرق هذه الاحتمالات فالاستدلال بالآية على كون خبر الواحد حجة في الشرعيات غير خارج عن باب الظنون فيما هو من جملة الأصول والخصم مانع لصحته[2] .

ومنها قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ ، ووجه الاحتجاج بهذه الآية من وجهين :

الأول : أنه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق ، فدل على أن خبر غير الفاسق بخلافه ، وذلك إما أن يكون بالجزم برده أو بقبوله ، لا جائز أن يقال بالأول ، وإلا كان خبر العدل أنزل درجة من خبر الفاسق ، وهو محال فلم يبق غير الثاني ، وهو المطلوب .

الثاني : أن سبب نزول هذه الآية أن النبي ﷺ بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط ساعياً إلى قوم ، فعاد وأخبر النبي ﷺ أن الذين بعثه إليهم قد ارتدوا ، وأرادوا قتله ، فأجمع النبي ﷺ على غزوهم وقتلهم ، وذلك حكم شرعي ، وكان النبي قد أراد العمل فيه بخبر الواحد ، ولو لم يكن جائزاً لما أراده ولأنكره الله تعالى عليه .

---

(١) تقدم ما فيه تعليقاً .

(٢) قدم رد الاحتمالات فتم دلالة الآية على أن أخبار الآحاد حجة ، وأما أنها دليل ظني فعلى تقدير تسليم ذلك لا يضر ، فإن قواعد الأصول منها قطعية وظنية وهم يستدلون عليها بأدلة ظنية بل وهمية ، ثم هذه الأدلة النقلية تفيد بمجموعها القطع ؛ وإن كانت آحادها ظنية كما سيجيء .

وهذه الحجة أيضاً ضعيفة .

أما الوجه الأول : فلأن الاستدلال بهذه الآية غير خارج عن مفهوم المخالفة وسنبين أنه ليس بحجة[1] ، وإن كان حجة ، لكنه حجة ظنية ، فلا يصح الاستدلال به في باب الأصول[2] .

وأما الوجه الثاني : فمن وجهين :

الأول : لا نسلم أن النبي أجمع على قتلهم وقتالهم بخبر الوليد بن عقبة ، فإنه قد روي أنه بعث خالد بن الوليد وأمره بالتثبت في أمرهم ، فانطلق حتى أتاهم ليلاً فبعث عيونه ، فعادوا إليه وأخبروه بأنهم على الإسلام ، وأنهم سمعوا أذانهم وصلاتهم فلما أصبحوا ، أتاهم خالد بن الوليد ورأى ما يعجبه منهم ، فرجع إلى النبي وأخبره بذلك .

الثاني : أن ما ذكروه من سبب النزول من أخبارالآحاد ، فلا يكون حجة في الأصول[2] .

ومنها قوله تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ ، ووجه الحجة من ذلك أن المخبر بخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس ، ولا يجوز أن يجعله الله شاهداً على الناس ، وهو غير مقبول القول .

ولقائل أن يقول : الآية خطاب مع الأمة لا مع الآحاد ، فلا تكون حجة في محل النزاع . ومنها قوله تعالى : ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات

---

(١) مفهوم المخالفة وإن كان في الاحتجاج به خلاف إلاّ أنه في الآية شهدت لهم الفطرة والعمل المستمر من عهده ﷺ إلى اليوم ، فالحياة عامة قائمة على الفرق بين خبر العدل والفاسق حتى عند من لا يرى العمل بمفهوم المخالفة .

(٢) تقدم ما فيهما تعليقاً ص ٤٩ ، ٦١ ، ٦٤ .

والهدى﴾ الآية ، ووجه الحجة بها أن الله تعالى توعد على كتمان الهدى ، وذلك يدل على إيجاب إظهار الهدى ، وما يسمعه الواحد من النبي ﷺ فهو من الهدى ، فيجب عليه إظهاره ، فلو لم يجب علينا قبوله ، لكان الإظهار كعدمه ، فلا يجب .

ولقائل أن يقول : يحتمل أن يكون المراد من قوله : ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى﴾ العدد الذي تقوم به الحجة ، ويحتمل أنه أراد به ما دون ذلك[1] ، وبتقدير إرادة ما دون ذلك ، فيحتمل أن يكون المراد بما أنزل من البينات والهدى الكتاب العزيز ، وهو الظاهر المتبادر إلى الفهم منه عند الإطلاق[2] ، وبتقدير أن يكون المراد به كل ما أنزل على الرسول حتى السنة ، فغاية التهديد على كتمان ذلك الدلالة على وجوب إظهار ما سمع من الرسول على من سمعه ، وليس في ذلك ما يدل على وجوب قبوله على من بلغه على لسان الآحاد ، ولهذا ، فإنه بمقتضى الآية يجب علي الفاسق إظهار ما سمعه ، وإن كان لا يجب على سامعه قبوله[3] ، وذلك لأنه من المحتمل أن يكون وجوب الإظهار على كل واحد واحد ، حتى يتألف من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم[4] ، ومع ذلك كله ، فدلالة الآية على وجوب قبول خبر الواحد ظنية ، فلا

---

(١) يراد به ما يشمل كلاً من الأمرين حملاً لاسم الموصول على ظاهره من العموم .

(٢) إن دخلت السنة في عموم المنزل لفظاً فيها ، وإلاّ فهي داخلة فيه من حيث المعنى إذ الكل من عند الله وشرعه الذي أرسله فيشمل الوعيد من كتم الكتاب والسنة .

(٣) إذا حرم الكتمان وجب على من بلغه الوحي قبوله اعتقاد الشريعة وعملاً بموجبه في درجته من وجوب أو ندب أو إباحة إلى آخره ، وإنما تخلّف في خبر الفاسق لفقد شرط القبول ، لا لعدم استلزام وجوب البلاغ له ، وعلى الفاسق تأهيل نفسه بالتوبة ليلزم قبول بلاغه .

(٤) الأصل في وجوب البلاغ أن يكون لإبراء الذمة ، وإقامة الحجة ، وقد يكون لتقوية خبر بما انضم إليه ، فلا يرد ذلك الاحتمال على الاستدلال بالآية .

تكون حجة في الأصول لما سبق[1] .

ومنها قوله تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ أمر بسؤال أهل الذكر ، والأمر للوجوب ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره ، وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الإخبار بما سمعه دون الفتوى ، ولو لم يكن القبول واجباً ، لما كان السؤال واجباً .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن قوله : ﴿فاسألوا﴾ صيغة أمر[2] ، وإن كانت أمراً ، فلا نسلم أنها للوجوب ، كما يأتي ، وإن كانت للوجوب ، فيحتمل أن يكون المراد من أهل الذكر أهل العلم ، وأن يكون المراد من المسؤول عنه الفتوى[3] ، وبتقدير أن يكون المراد السؤال عن الخبر ، فيحتمل أن يكون المراد من السؤال العلم بالمخبر عنه ، وهو الظاهر[4] ، وذلك ، لأنه أوجب السؤال عند عدم العلم ، فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال ، لكان السؤال واجباً بعد حصول خبر الواحد[5] ، لعدم حصول العلم بخبره ، فإنه لا يفيد غير الظن ، وذلك يدل على أن العمل بخبر الواحد غير واجب ، لأنه لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره ، وإذا كان المطلوب إنما هو حصول العلم

---

(١) سبق أيضاً ما فيه تعليقاً .

(٢) هذا مبني على أنه ليس للأمر صيغة مطلقاً ، وليست له صيغة تخصه ، وسيأتي الرد عليه في موضعه من مباحث الأمر .

(٣) المراد بأهل الذكر : أهل العلم بالنصوص وبفقهها ، والمراد بالمسؤول عنه النص والفتوى عملاً بالعموم ، حيث لا دليل على التخصيص .

(٤) بل الظاهر العموم فيراد بالعلم في الآية ما يشمل الإدراك الجازم والراجح ، فيكون السؤال لتحصيل أحدهما إما بمتواتر أو آحاد ، وعليه لا يكون السؤال واجباً بعد الحصول على خبر الواحد ، لكفايته في تحقيق المطلوب .

(٥) كأن في الجملة الشرطية تحريفاً ، ولعل الأصل : فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لما كان واجباً بعد حصول خبر الواحد لكنه واجب بنص الآية لعدم حصول العلم بخبره . . . . إلخ .

من السؤال ، فذلك إنما يتم بخبر التواتر ، لا بما دونه .

وإن سلمنا أن السؤال واجب على الإطلاق ، فلا يلزم أن يكون العمل بخبر الواحد واجباً ، بدليل ما ذكرناه في الحجة المتقدمة[1] وبتقدير دلالة ذلك على وجوب القبول ، لكنها دلالة ظنية ، فلا يحتج بها في الأصول .

ومنها قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾ أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، والأمر للوجوب ، ومن أخبر عن الرسول بما سمعه منه ، فقد قام بالقسط وشهد لله ، فكان ذلك واجباً عليه ، وإنما يكون ذلك واجباً أن لو كان القبول واجباً ، وإلا كان وجود الشهادة كعدمها ، وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول : لا أسلم دلالة الآية على وجوب القيام بالقسط والشهادة لله على ما يأتي ، وإن سلمنا دلالتها على وجوب ذلك . غير أنا نقول بموجب الآية ، فإن الشهادة لله ، والقيام بالقسط ، إنما يكون فيما يجوز العمل به ، وأما ما لا يجوز العمل به فلا يكون قياماً بالقسط ، ولا شهادة لله ، وعند ذلك ، فيتوقف العمل بالآية في وجوب قبول خبر الواحد على أنه قام بالقسط ، وأنه شاهد لله ، وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وجواز العمل به ، وهو دور ممتنع وإن سلمنا أنه شهد لله ، وقام بالقسط ، ولكن لا نسلم أنه واجب القبول ، ودليله ما سبق ، وبتقدير دلالة الآية على وجوب القبول ولكن لجهة الظن ، فلا يصح[2] .

---

(١) تقدم ما فيه تعليقاً على أن من قرأ صدر هذه الآية والآية التي بعدها تبين له أن الكلام في إثبات أصل من الأصول وهو الرسالة .

(٢) يعرف الجواب عن ذلك مما سبق تعليقاً ؛ وبالجملة فعلى تقدير أن كل آية من الآيات السابقة وما في معناها لم تفد العلم اليقيني متفردة ؛ فمجموعهما يفيد ذلك إذ للاجتماع من القوة ما ليس للانفراد ، ومن أجل ذلك أفاد كل من المتواتر والاستقراء اليقين .

ومنها ما اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر عن النبي ﷺ أنه كان ينفذ آحاد الصحابة إلى النواحي والقبائل والبلاد بالدعاء إلى الإسلام ، وتبليغ الأخبار والأحكام ، وفصل الخصومات ، وقبض الزكوات ونحو ذلك ، مع علمنا بتكليف المبعوث إليه بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث إليهم ، والعمل بمقتضى ما يقول ، مع كون المنفذ من الآحاد ، ولو لم يكن خبر الواحد حجة ، لما كان ذلك .

ولقائل أن يقول : وإن سلمنا تنفيذ الآحاد بطريق الرسالة ، والقضاء وأخذ الزكوات ، والفتوى ، وتعليم الأحكام ؛ فلا نسلم وقوع تنفيذ الآحاد بالأخبار التي هي مدارك الأحكام الشرعية ليجتهدوا فيها[1] وذلك محل النزاع .

سلمنا صحة التنفيذ بالأخبار الدالة على الأحكام الشرعية ، وتعريفهم إياها ، ولكن لا نسلم أن ذلك يدل على كون خبر الواحد في ذلك حجة ، بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث إليهم بما تتواتر بضم خبر غير الواحد إليه[2] ومع هذه الاحتمالات ، فلا يثبت كون خبر الواحد حجة فيما نحن فيه .

وقد أورد على هذه الحجة سؤالان آخران لا وجه لهما :

الأول : أن النبي ﷺ كما أنه كان ينفذ الآحاد لتبليغ الأخبار ، كان ينفذهم لتعريف وحدانية الله تعالى وتعريف الرسالة ، فلو كان خبر الواحد حجة

---

(١) يكفي في رد هذا الاعتراض أنه دعوى يكذبها الواقع ، فقد أرسل ﷺ الآحاد من أصحابه لإبلاغ الأخبار بل لتحفيظ القرآن ومن استقرأ بعث الولاة والدعاة كفاه دليلاً على بطلان تلك الدعوى .

(٢) يرد ذلك أن الصحابة لم يتوقفوا عن العمل بما بلغهم من القرآن وغيره من الأخبار حتى يتواتر ، ولم ينكر ذلك الرسول ﷺ ، ولا غيره من السلف .

في الأخبار بالأحكام الشرعية ؛ لكان حجة في تعريف التوحيد والرسالة ، وهو خلاف الإجماع[1] .

الثاني : أن من الجائز أن يكون تنفيذ الآحاد بالإخبار عن أحكام شرعية كانت معلومة للمبعوث لهم قبل إرسال ذلك الواحد بها ، كما أنهم علموا وجوب العمل بخبر الواحد فهل إرسال ذلك الواحد إليهم على أصلكم؟

والجواب عن الأول : أن إنفاذ الآحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن واجب القبول ، لكونه خبر واحد ، بل إنما كان واجب القبول من جهة ما يخبرهم به من الأدلة العقلية ، ويعرفهم من الدلائل اليقينية التي تشهد بصحتها عقولهم[2] ، ولا كذلك فيما يخبر به من الأخبار الدالة على الأحكام الشرعية .

وعن الثاني : أنهم لو كانوا عالمين بالأحكام الشرعية التي دل عليها خبر الواحد . لما احتيج إلى إرساله لتعريفهم لما قد عرفوه ، لما فيه من تحصيل الحاصل ، كيف وإن تعريف المعلوم بالخبر المظنون محال ، وهذا بخلاف ما إذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل به في الجملة ، فإن تنفيذ الواحد لا يعرف وجوب العمل بقوله بل إنما يعرف المخبر به على ما هو عليه ، وذلك لم يكن معروفاً قبل خبره ، فكان تنفيذه لتعريف ذلك مفيداً .

والأقرب في هذه المسألة إنما هو التمسك بإجماع الصحابة ، ويدل على ذلك ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارجة عن العد والحصر ، المتفقة

---

(١) يجاب بتسليم الملازمة فنقول بصلاحية خبر الواحد لتعريف التوحيد والرسالة وإثباتهما ، وقولهم : إن ذلك خلاف الإجماع باطل بل فيه خلاف ، والنصوص تشهد لمن قال بأنه حجة في إثبات أصول الشريعة وفروعها ، وأيضاً كل ما طلب العمل به مسبوق باعتقاد مشروعيته .

(٢) هذا غير صحيح لما تقدم ، فالحجة إنما قامت بالأدلة النقلية وإلا كانوا مكلفين بذلك قبل ورود الشرع أو بلوغه لمجرد الأدلة العقلية .

على العمل بخبر الواحد ، ووجوب العمل به .

فمن ذلك ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة : أن النبي أطعمها السدس ؛ فجعل لها السدس .

ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس ، وهو قوله ﷺ : «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» .

وعمل أيضاً بخبر حمل بن مالك في الجنين ، وهو قوله : كنت بين جاريتين لي (يعني ضرتين) فضربت إحداهما الأخرى بمسطح ، فألقت جنيناً ميتاً ، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة ، فقال عمر : لو لم نسمع بهذا ، لقضينا فيه بغير هذا .

وروي عنه أنه قال : كدنا نقضي فيه برأينا .

وأيضاً فإنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان : أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته ؛ فرجع إليه .

وأيضاً فإنه كان يرى في الأصابع نصف الدية ، ويفاضل بينها ، فيجعل في الخنصر ستة ، وفي البنصر تسعة ، وفي الوسطى والسبابة عشرة وفي الإبهام خمسة عشر ، ثم رجع إلى خبر عمرو بن حزم أن في كل أصبع عشرة .

ومن ذلك عمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر فريعة بنت مالك في اعتداد المتوفى عنها زوجها في منزل زوجها ، وهو أنها قالت : جئت إلى النبي ﷺ بعد وفاة زوجي استأذنه في موضع العدة ، فقال ﷺ : «امكثي حتى تنقضي عدتك» .

ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي عليه السلام بخبر الواحد وقوله : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعني الله بما شاء منه ، وإذا حدثني غيره حلفته فإذا حلف صدقته[1] .

ومن ذلك عمل ابن عباس بخبر أبي سعيد الخدري في الربا في النقد ، بعد أن كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة :

ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الأنصار إن الحائض تنفر بلا وداع .

ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك أنه قال : كنت أسقي أبا طلحة وأبا عبيدة وأبي بن كعب شراباً من فضيخ التمر إذ أتانا آت ، فقال : إن الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها ، قال : فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله ، حتى تكسرت .

ومن ذلك عمل أهل قباء في التحول من القبلة بخبر الواحد : أن القبلة قد نسخت ؛ فالتفتوا إلى الكعبة بخبره .

ومن ذلك ما روي عن ابن عباس أنه بلغه عن رجل أنه قال : إن موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بني إسرائيل ، فقال ابن عباس : كذب عدو الله ، أخبرني أبي بن كعب قال : خطبنا رسول الله ﷺ ثم ذكر موسى والخضر بشيء يدل على أن موسى بني إسرائيل صاحب الخضر ، فعمل بخبر أبي حتى كذب الرجل وسماه عدو الله .

ومن ذلك ما روي أنه لما باع معاوية شيئاً من أواني ذهب وورق بأكثر من

---

(١) أثر استحلاف علي لمن حدثه عن النبي ﷺ لم يصح ، انظر الكلام عليه في ترجمة أسامة ابن الحكم الفزاري في «تهذيب التهذيب» .

وزنه أنه قال له أبو الدرداء : سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن ذلك ، فقال له معاوية : لا أرى بذلك بأساً ، فقال أبو الدرداء : من يعذرني من معاوية ، أخبره عن رسول الله ﷺ ويخبرني عن رأيه ، لا أساكنك بأرضٍ أبداً .

ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه أبوبكر الصديق من قوله : «الأئمة من قريش» ، ومن قوله : «الأنبياء يدفنون حيث يموتون» ، ومن قوله : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» ، وعملهم بأجمعهم في الرجوع عن سقوط فرض الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة : فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا .

وعمل جميعهم بخبر رافع بن خديج في المخابرة ، وذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال : كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً ، حتى روى لنا رافع بن خديج : أن النبي ﷺ نهي عن ذلك فانتهينا[1] ، إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى عدداً ، وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غير نكير ، وعلى هذا جرت سنة التابعين ، كعلي بن الحسين ، ومحمد بن علي ، وجبير بن مطعم ، ونافع بن جبير ، وخارجة بن زيد وأبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء ومجاهد[2] وسعيد بن المسيب ، وفقهاء الحرمين ، والمصرين (يعني الكوفة والبصرة) إلى حين ظهور المخالفين .

فإن قيل : ما ذكرتموه من الأخبار في إثبات كون خبر الواحد حجة أخبار

---

(١) أشار الآمدي ككثير من علماء أصول الفقه إلى جملة من أخبار الآحاد التي احتج بها السلف ورجعوا إليها في الأحكام ، ولم يذكر نصها خشية الطول فمن أراد نصوصها مع أسانيدها فليرجع إلى الجزء الثالث من «الرسالة» للشافعي ، والكتب الستة ليتبين له أيضاً صحيحها من سقيمها .

(٢) طاوس هو ابن كيسان اليماني أبو عبد الرحمن الحميدي الجندي ، وقيل : اسمه ذكوان ، وطاوس لقب . مات حول ١٠٦ هـ . وعطاء هو ابن أبي رباح القرشي . ومجاهد هو ابن جبر .

آحاد ، وذلك يتوقف على كونها حجة ، وهو دور ممتنع .

سلمنا عدم الدور ، ولكن لا نسلم أن الصحابة عملوا بها ، بل من الجائز أنهم عملوا بنصوص متواترة أو بها مع ما اقترن بها من المقاييس ، أو قرائن الأحوال ، أو غير ذلك من الأسباب .

سلمنا أنهم عملوا بها لا غير ، لكن كل الصحابة أو بعضهم ، الأول ممنوع ، ولا سبيل إلى الدلالة عليه ، والثاني مسلم ، لكن لا حجة فيه .

قولكم : لم يوجد له نكير ؛ لا نسلم ذلك ، وبيانه من وجوه :

منها رد أبي بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم إليه خبر محمد ابن مسلمة .

ومنها رد أبي بكر وعمر خبر عثمان في إذن رسول الله ﷺ في رد الحكم ابن أبي العاص .

ومنها رد عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان ، وهو قوله : «سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له ، فلينصرف» ، حتى روى معه أبو سعيد الخدري .

ومنها رد علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الأشجعي في المفوضة ، وأنه كان لا يقبل خبر أحد ، حتى يحلفه ، سوى أبي بكر .

ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه .

سلمنا عدم الرد والإنكار ظاهراً ، غير أن سكوت الباقين عن الإنكار لا يدل على الموافقة لما سبق في مسائل الإجماع .

سلمنا دلالة ذلك على الموافقة فيما تلقوه[1] بالقبول ، وعملوا بموجبه ، أو مطلقاً في كل خبر ، الأول مسلم ، وذلك لأن اتفاقهم عليه يدل على صحته قطعاً ، نفياً للخطأ عن الإجماع ، والثاني ممنوع .

وعلى هذا فيمتنع الاستدلال بكل خبر لم يقبلوه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على إنه ليس بحجة ، وبيانه من جهة المعقول والمنقول .

أما المنقول ، فمن جهة الكتاب والسنة .

أما الكتاب ، فقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ، وقوله تعالى : ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ ، ذكر ذلك في معرض الذم ، والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن ، فكان ممتنعاً[2] .

وأما السنة ، فما روي عن النبي ﷺ أنه توقف في خبر ذي اليدين حين سلم النبي ﷺ عن اثنتين وهو قوله : أقصرت الصلاة أم نسيت ، حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان في الصف بصدقه ، فأتم وسجد للسهو .

وأما المعقول فمن وجوه :

الأول : أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد ، إذا ظن صدقه في الفروع ، لجاز ذلك في الرسالة والأصول ، وهو ممتنع[2] .

الثاني : أن الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق ، وهو مقطوع به ، فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنوناً .

(١) فيما تلقوه ـ كأن فيه سقطاً ، ولعل الأصل : لكن فيما تلقوه . . .إلخ .

(٢) سبق الجواب عنهما تعليقاً .

الثالث : أن العمل بخبر الواحد يفضي إلى ترك العمل بخبر الواحد ، لأنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له .

الرابع : أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد ، فلا يجوز للمجتهد ذلك ، كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر .

والجواب عن السؤال الأول : إن ما ذكرناه من الأخبار ، وإن كانت آحادها آحاداً ، فهي متواترة من جهة الجملة ، كالأخبار الواردة بسخاء حاتم ، وشجاعة عنترة .

وعن الثاني : أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية ، لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ، ولا سيما في موضع الإشكال وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر من الأخبار ، كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر : لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا ، وقول ابن عمر : حتى روى لنا رافع بن خديج : «أن النبي ﷺ نهى عن ذلك» ؛ فانتهينا . وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين ، إلى غير ذلك ، وجدّهم في طلب الأخبار ، والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها .

وعن الثالث : أن عمل بعض الصحابة ، بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الاحاد ، مع سكوت الباقين عن النكير ، دليل الإجماع على ذلك ، كما سبق تقريره في مسائل الإجماع .

وما رووه[1] من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط ، لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها ، مع كونهم متفقين على العمل بها ، ولهذا أجمعنا على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة ، وإن جاز

---

(١) رووه ـ فيه تحريف والصواب : ردوه .

تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها .

وعن الرابع : أن اتفاقهم على العمل بخبر الواحد إنما يوجب العلم بصدقه ، أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن ، وليس كذلك ، بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، والعمل بالقياس على ما يأتي ، وإذا كان اتباعهم لخبر الواحد لكونه ظنياً مضبوطاً بالعدالة ؛ كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولاً بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة ، وذلك يعم خبر كل عدل .

وأما المعارضة بالآيات ، فجوابها ما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً .

وعن السنة ، إنه عليه السلام إنما توقف في خبر ذي اليدين لتوهمه غلطه لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمع الكثير ، ومع ظهور إمارة الوهم في خبر الواحد يجب التوقف فيه[1] فحيث وافقه الباقون على ذلك ، ارتفع حكم الإمارة الدالة على وهم ذي اليدين ، وعمل بموجب خبره ، كيف وإن عمل النبي ﷺ بخبر أبي بكر وعمر وغيرهما ، مع خبر ذي اليدين ، عمل بخبر لم ينته إلى حد التواتر ، وهو موضع النزاع ، وفي تسليمه تسليم المطلوب .

وعن المعارضة الأولى من المعقول أنها منتقضة بخبر الواحد في الفتوى والشهادة ، كيف والفرق حاصل ، وذلك أن المشترط في إثبات الرسالة والأصول الدليل القطعي ، فلم يكن الدليل الظني معتبراً فيها ، بخلاف الفروع[2] .

---

(١) قد يقال أيضاً توقف لمعارضة ما اعتقده لخبر ذي اليدين فلما ترجح قوله بخبر أبي بكر وعمر رجع إلى خبرهم عملاً بالراجح .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً ص ٤٩ ، ٦١ .

وعن الثانية من وجهين :

الأول : أن براءة الذمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتكليف في نفس الأمر ، بل الشغل محتمل ، وإن لم يظهر لنا سبب الشغل ، فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون رفع مقطوع بمظنون .

الثاني : أنه منتقض بالشهادة والفتوى .

وعن الثالث :أن تجويز وجود خبر معارض للخبر الذي ظهر لا يمنع من الاحتجاج به ، وإلا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، لأنه ما من واحد منها إلا ويجوز ورود ناسخ له أو مخصص له ، بل ولما جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له[1] ، ولما ساغ أيضاً للقاضي الحكم بشهادة الشاهدين ، ولا للعامي الأخذ بفتوى المجتهد له ، لجواز وجود ما يعارضه ، وذلك خلاف الإجماع .

وعن الرابع : أنه إنما لم يجز تقليد العالم للعالم ، لاستوائهما في درجة الاجتهاد ، وليس تقليد أحدهما للآخر أولى من العكس ، ولا كذلك المجتهد مع الراوي ، فإنهما لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوي من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه .

وبالجملة فالاحتجاج بمسلك الإجماع في هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظنون ، وإن كان التمسك به أقرب مما سبق من المسالك .

وعلى هذا فمن اعتقد كون المسألة قطعية ، فقد تعذر عليه النفي والإثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ، ومن اعتقد كونها ظنية ، فليتمسك بما

---

(١) بدليل مستنبط معارض له ـ فيه سقط ، والتقدير بدليل مستنبط لا معارض له .

شاء من المسالك المتقدمة ، (والله أعلم بالصواب)[1] .

القسم الثاني

في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتشعب عنها من المسائل .

أما الشروط فمنها ما لا بد منها ، ومنها ما ظن أنها شروط وليست كذلك .

أما الشروط المعتبرة فهي أربعة :

الشرط الأول : أن يكون الراوي مكلفاً[2] .

وذلك لأن من لا يكون مكلفاً ، إما أن يكون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحمله ويؤديه ، كالمجنون والصبي غير المميز فلا تقبل روايته[3] لتمكن الخلل فيها .

وإما أن يكون بحيث يقدر على الضبط والمعرفة ، كالصبي المميز والمراهق الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير ، فلا تقبل روايته[4] لا لعدم ضبطه ، فإنه قادر عليه متمكن منه ، ولا لما قيل من أنه لا يقبل إقراره على نفسه ، فلا يقبل قوله على غيره بطريق الأولى ، لأنه منتقض بالعبد وبالمحجور عليه ، فإنه لا يقبل إقراره على نفسه وروايته مقبولة بالإجماع ، بل لأنا أجمعنا

---

(١) انظر ما خرج به من المسألة تجد أنه لم يخرج إلاّ بترديد بين كونها قطعية وظنية ولم يركن إلى أحدهما فكيف يصح هذا مع دعواه في مواضع كثيرة : أن مسائل الأصول قطعية ، بل كيف يصح ذلك مع قوله وقول كثير من كبار الأصوليين بالوقف في مسائل كثيرة كمسائل الأوامر لشدة الخلاف بها وقوة الأدلة من الطرفين وقد يحار بعضهم أحياناً في المسائلة ويحيل من أراد التحقيق فيها على غيره .

(٢) أي : بالغاً عاقلاً .

(٣) أي : لا يقبل تحمله ولا أداؤه .

(٤) أي : أداؤه في تلك الحالة ، وإن صح تحمله فيها .

على عدم قبول رواية الفاسق ، لاحتمال كذبه ؛ مع أنه يخاف الله تعالى لكونه مكلفاً فاحتمال الكذب من الصبي مع أنه لا يخاف الله تعالى لعدم تكليفه ؛ يكون أظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق ، فكان أولى بالرد ، ولا يلزم من قبول قوله في إخباره أنه متطهر ، حتى أنه يصح الاقتداء به في الصلاة . مع أن الظن بكونه متطهراً شرط في صحة الاقتداء به وقبول[1] روايته ، لأن الاحتياط والتحفظ في الرواية أشد منه في الاقتداء به في الصلاة ، ولهذا صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته ، ولا تقبل روايته ، وإن ظن صدقه .

ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات[2] فإنما كان اعتماده في ذلك على أن الجنايات فيما بينهم مما تكثر ، وأن الحاجة ماسة إلى معرفة ذلك بالقرائن ، وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم ، وليس ذلك جارياً على منهاج الشهادة ولا الرواية[3] .

وهذا بخلاف ما إذا تحمل الرواية قبل البلوغ ، وكان ضابطاً لها ، وأداها بعد البلوغ وظهور رشده في دينه ، فإنها تكون مقبولة ، لأنه لا خلل في تحمله ولا في أدائه ، ويدل على قبول روايته الإجماع ، والمعقول .

أما الإجماع فمن وجهين :

الأول : أن الصحابة أجمعت على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة مطلقاً ، من غير فرق بين ما تحملوه في حالة الصغر وبعد البلوغ .

---

(١) وقبول ـ صوابه بحذف الواو وهو فاعل يلزم .

(٢) كالمالكية .

(٣) أي : فلا يرد نقضاً كسائر المستثنيات .

الثاني : إجماع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حالة الصبي بعد البلوغ .

وأما المعقول : فهو أن التحرز في أمر الشهادة أكثر منه في الرواية ، ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ، والأكثر على ردها ، ولم يختلف في قبول رواية العبد ، واعتبر العدد في الشهادة[1] بالإجماع ، واختلف في اعتباره في الرواية ، وقد أجمعنا على أن ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ ، إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته ، فالرواية أولى بالقبول .

الشرط الثاني : أن يكون مسلماً .

وذلك ، لأن الكافر إما أن لا يكون منتمياً إلى الملة الإسلامية ، كاليهودي والنصراني (ونحوه) أو هو منتم إليها كالمجسم .

فإن كان الأول فلا خلاف في امتناع قبول روايته ، لا لما قيل من أن الكفر أعظم أنواع الفسق ، والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر أولى .

وذلك لأن الفاسق إنما لم تقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها ، وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر ، إذا كان مترهباً عدلاً في دينه معتقداً لتحريم الكذب ، ممتنعاً منه حسب امتناع العدل المسلم ، وإنما الاعتماد في امتناع قبول روايته علي إجماع الأمة الإسلامية على ردها سلباً لأهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته[2] .

وإن كان الثاني ، فقد اختلفوا فيه :

---

(١) أي : في غالب أنواع الشهادة .

(٢) ولأن خصومته للمسلمين وعداوته لهم في الدين مما يحمله على الكيد لهم والحرص على التلبيس عليهم في دينهم ؛ فإنه إنما أبغضهم من أجله .

فمذهب أكثر أصحابنا ، كالقاضي أبي بكر والغزالي القاضي عبد الجبار من المعتزلة[1] ، أنه مردود الرواية .

وقال أبو الحسين البصري : إن كان ذلك ممن اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه ، فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه ، وإن كان متحرجاً في مذهبه متحرزاً عن الكذب حسب احتراز العدل عنه ، فهو مقبول الرواية لأن صدقه ظاهر مظنون ، والمختار رده ، لا لما قيل من إجماع الأمة على رده ، ولا لقياسه على الكفر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما في الكفر المناسب لسلب أهلية هذا المنصب عنه ، إذلالاً له .

أما الأول ، فلأن للخصم منع اتفاق الأمة على رد قول الكافر مطلقاً ، ولا سبيل إلى الدلالة عليه ، والقياس على الكافر الخارج عن الملة متعذر من جهة أن كفره أشد وأغلظ وأظهر من كفر من هو من أهل القبلة ، لكثرة مخالفته للقاعدة الإسلامية أصولاً وفروعاً ، وبالنسبة إلى مخالفة المتأول لها ، فكان إذلاله بسلب هذا المنصب عنه أولى ، ومع هذه الأولوية ، فلا قياس .

بل الواجب الاعتماد في ذلك على قوله تعالى : ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾ ، أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق ، والكافر فاسق ، لأن الكفر أعلى درجات الفسق ، وإذا كان فاسقاً ، فالآية إن كانت عامة بلفظها في كل فاسق ، فالكافر داخل تحتها ، وإن لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق ، فهي عامة بالنظر إلى المعنى المومى إليه ، وهو الفسق من حيث أنه رتب رد الخبر على كون الآتي به فاسقاً مطلقاً في كلام الشارع مع مناسبته له ، فكان

---

(١) أصحابنا ؛ أي : الأشعرية ، والقاضي أبو بكر هو محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني الأشعري المالكي مات في ذي القعدة ٤٠٣ ، والغزالي هو أبو حامد محمد بن محمد الأشعري الشافعي مات ٥٠٥ ، والقاضي عبد الجبار هو أبو الحسن الهمداني ابن أحمد المعتزلي الشافعي مات ٤٠٥ .

ذلك علة للرد ، وهو متحقق فيما نحن فيه .

فإن قيل : المرتب عليه رد الأخبار إنما هو مسمى الفاسق ، وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدرت منه كبيرة ، أو واظب على صغيرة فلا يكون متناولاً للكافر ، وإن سلمنا تناوله للكافر ، غير أنه معارض بقوله ﷺ : «نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر» ، والكافر المتأول ، إذا كان متحرزاً عن الكذب فقد ظهر صدقه ؛ فوجب العمل به للخبر .

والجواب عن السؤال الأول : بمنع اختصاص اسم الفاسق في الشرع بالمسلم ، وإن كان ذلك عرفاً للمتأخرين من الفقهاء ، وكلام الشارع إنما ينزل على عرفه ، لا على ما صار عرفاً للفقهاء .

كيف وإن حمل الآية على الفاسق المسلم مما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الإطلاق ، نظراً إلى قضية المفهوم ، وهو خلاف الإجماع ، ولا يخفى أن حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل ، أو ما اختلف في كونه دليلاً على خلاف الأصل .

وعن السؤال الثاني : أن العمل بما ذكرناه أولى ، لتواتره وخصوصه بالفاسق ، وإنه غير متفق على تخصيصه ومخالفته ، وما ذكروه آحاد ، وهو متناول للكافر بعموم كون خبره ظاهراً ، أو هو مخالف لخبر الكافر الخارج عن الملة ، والفاسق إذا ظن صدقه ، فإن خبره لايكون مقبولاً بالإجماع .

الشرط الثالث : أن يكون ضبطه لما يسمعه أرجح من عدم ضبطه ، وذكره له أرجح من سهوه ، لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه .

وإلا ، فبتقدير رجحان مقابل كل واحد من الأمرين عليه ، أو معادلته له ، فروايته لا تكون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه إما على أحد التقديرين

فلكون صدقه مرجوحاً ، وإما على التقدير الآخر ، فلضرورة التساوي ، وإن جهل حال الراوي في ذلك ، كان الاعتماد على ما هو الأغلب من حال الرواة ، وإن لم يعلم الأغلب من ذلك ، فلا بد من الاختبار والامتحان .

فإن قيل : إنه وإن غلب السهو على الذكر ، أو تعادلا ، فالراوي عدل ، والظاهر منه أنه لا يروي إلا ما يثق من نفسه بذكره له وضبطه ، ولهذا فإن الصحابة أنكرت على أبي هريرة كثرة روايته ، حتى قالت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا : رحم الله أبا هريرة ، لقد كان رجلاً مهذاراً في حديث المهراس[1] ،مع ذلك قبلوا أخباره ، لما كان الظاهر من حاله أنه لا يروي إلا ما يثق من نفسه بضبطه وذكره .

وأيضاً فإن الخبر دليل والأصل فيه الصحة ، فتساوي الضبط والاختلال ، والذكر والنسيان غايته أنه موجب للشك في الصحة ، والشك في ذلك لا يقدح في الأصل ، كما إذا كان متطهراً ، ثم شك بعد ذلك أنه محدث أو طاهر فإن الأصل هاهنا لا يترك بهذا الشك .

قلنا : إذا كان الغرض[2] إنما هو غلبة السهو أو التعادل ؛ فالراوي وإن كان الغالب من حاله أنه لا يروي إلا ما يظن أنه ذاكر له ، فذلك لا يوجب حصول الظن بصحة روايته ، لأن من شأنه النسيان يظن أنه ما نسي ، وإن كان ناسياً .

وأما إنكار الصحابة على أبي هريرة كثرة الرواية ، فلم يكن ذلك لاختلال

---

(١) حديث المهراس يشير به إلى حديث أبي هريرة في نهي النبي ﷺ من قام من النوم أن يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها ثلاثاً ، ومراجعته فيه وهذا ولم يثبت عن عائشة أنها رمت أبا هريرة بالهذر ولا أنها قالت له : ما تصنع بالمهراس ، إنما سأله رجل يقال له : قين الأشجعي . انظر «مسند أحمد» .

ورد الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي على أبي رية ، وما كتبه الدكتور مصطفى السباعي في الجزء التاسع من المجلد العاشر من مجلة المسلمون .

(٢) الغرض ؛ بالغين ـ صوابه الفرض بالفاء .

ضبطه وغلبة النسيان عليه ؛ بل لأن الإكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمن قلّت روايته وإن كان ذلك بعيداً .

وما قيل من أن الخبر دليل ، والأصل فيه الصحة ، فلا يترك بالشك .

قلنا : إنما يكون دليلاً ، والأصل فيه الصحة ، إذا كان مغلباً على الظن ، ومع عدم ترجيح ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلباً على الظن فلا يكون دليلاً لوقوع التردد في كونه دليلاً لا في أمر خارج عنه ، ولا كذلك فيما إذا شك في الحدث ، ثم تيقن سابقة الطهارة ، فإن تيقن الطهارة السابقة لا يقدح فيه الشك الطارئي ، وبالنظر إليه يترجح أحد الاحتمالين ، فلا يبقي معه الشك في الدوام حتى أنه لو بقي الشك مع النظر إلى الأصل ، لما حكم بالطهارة .

الشرط الرابع : أن يكون الراوي متصفاً بصفة العدالة ، وذلك يتوقف على معرفة (العدل) لغة وشرعاً .

أما العدل في اللغة ، فهو : عبارة عن المتوسط في الأمور من غير إفراط في طرفي الزيادة والنقصان ، ومنه قوله تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ ؛ أي : عدلاً ، فالوسط والعدل بمعنى واحد .

وقد يطلق في اللغة والمراد به المصدر المقابل للجور ، وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له ، وترك ما لا يجب ، والجور في مقابلته .

وقد يطلق ويراد به ما كان من الأفعال الحسنة يتعدى الفاعل إلى غيره ؛ ومنه يقال للملك المحسن إلى رعيته : عادل .

وأما في لسان المتشرعة ، فقد يطلق ويراد به أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ .

وقد قال الغزالي في معنى هذه الأهلية : إنها عبارة عن استقامة السيرة والدين ، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً ، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه .

وذلك إنما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات .

أما الكبائر فقد روى ابن عمر عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال : «الكبائر تسع : الشرك بالله تعالى . وقتل النفس المؤمنة ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار من الجهاد ، والسحر ، وأكل مال اليتم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والإلحاد بالبيت الحرام» .

وروى أبو هريرة مع ذلك : أكل الربا ، والانقلاب إلى الأعراب بعد هجرة . وروي عن علي عليه السلام ، أنه أضاف إلى ذلك : السرقة وشرب الخمر[1] .

وأما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين ، وعدم الترفع عن الكذب وذلك كسرقة لقمة ، والتطفيف بحبة ، واشتراط أخذ الأجرة على إسماع الحديث ونحوه .

وأمابعض المباحات فما يدل على نقص المروءة ، ودناءة الهمة كالأكل في السوق ، والبول في الشوارع ، وصحبة الأراذل ، والإفراط في المزح ، ونحو ذلك مما يدل على سرعة الإقدام على الكذب ، وعدم الاكتراث به .

ولا خلاف في اعتبار اجتناب هذه الأمور في العدالة المعتبرة في قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ لأن من لا يجتنب هذه الأمور أحرى أن لا يجتنب الكذب ، فلا يكون موثوقاً بقوله .

---

(١) انظر تعريف الكبيرة وأحاديثها في كتب الكبائر ، وما ذكره ابن جرير في ذلك من الأحاديث والآثار في تفسيره لآية : ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ سورة النساء .

ولا خلاف أيضاً في اشتراط هذه الأمور الأربعة في الشهادة .

وتختص الشهادة بشروط أخر : كالحرية ، والذكورة ، والعدد ، والبصر ، وعدم القرابة ، والعداوة . وإذ أتينا على تحقيق شروط الرواية ، فلا بد من الإشارة إلى سرد مسائل متشعبة عن شروط العدالة جرت العادة بذكرها وهي ثمان مسائل :

*** المسألة الأولى :**

مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر أهل العلم أن مجهول الحال[1] غير مقبول الرواية ، بل لا بد من خبرة باطنة بحاله ومعرفة سيرته ، وكشف سريرته ، أو تزكية من عرفت عدالته وتعديله له .

وقال أبو حنيفة واتباعه : يكتفي في قبول الرواية بظهور الإسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً .

وقد احتج النافون بحجج :

الأولى : أن الدليل ينفي قبول خبر الفاسق وهو قوله تعالى : ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ ، غير أنا خالفناه فيمن ظهرت عدالته بالاختبار بمعنى لا وجود له في محل النزاع ، وهو ما اختص به من زيادة ظهور الثقة بقوله ، فوجب أن لا يقبل .

ولقائل أن يقول : الآية إنما دلت على امتناع قبول خبر الفاسق ، ومن ظهر إسلامه وسلم من الفسق ظاهراً ، لا نسلم أنه فاسق حتى يندرج تحت عموم

---

(١) مجهول الحال من روى عنه اثنان فأكثر ولم يوثق ويسمى مستوراً ، أما المجهول العين فهو من عرف اسمه ولكن انفرد بالرواية عنه واحد ، ومن لم يسم فمبهم ؛ كحدثني رجل ، وحدثني الثقة ، وهو أَدْخَلُ في جهالة العين مما قبله .

الآية ، واحتمال وجود الفسق فيه لا يوجب كونه فاسقاً بدليل العدل المتفق على عدالته .

الحجة الثانية : أنه مجهول الحال فلا يقبل إخباره في الرواية دفعاً لاحتمال مفسدة الكذب ، كالشهادة في العقوبات .

ولقائل أن يقول : وإن كان احتمال الكذب قائماً (ظاهراً) ، غير أن احتمال الصدق مع ظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهراً أظهر من احتمال الكذب ، ومع ذلك ، فاحتمال القبول يكون أولى من احتمال الرد ، ولا يمكن القياس على الشهادة ، لأن الاحتياط في باب الشهادة أتم منه في باب الرواية ، ولهذا كان العدد والحرية مشترطاً في الشهادة دون الرواية ، ومتعبداً فيها بألفاظ خاصة غير معتبرة في الرواية ، حتى أنه لو قال : (أعلم) بدل قوله : (أشهد) لم يكن مقبولاً ، وعلى هذا فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك في الرواية .

الحجة الثالثة : قالوا : أجمعنا على أن العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي ﷺ وعلى أن بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى ، فإذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار ، فلا تقبل أخباره دفعاً للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما إذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فإنه لايجب على المقلد اتباعه إجماعاً .

ولقائل أن يقول : المجمع على اشتراطه في الرواية العدالة بمعنى ظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهراً ، أو بمعنى آخر ، والأول مسلم ، غير أن ما هو الشرط متحقق فيما نحن فيه ، والثاني ممنوع .

كيف وإن ما ذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق في الحجة

المتقدمة وبتقدير ظهور مناسبة الوصف الجامع ، فالاعتبار بالمفتي غير ممكن ، وذلك لأن بلوغ رتبة الاجتهاد أبعد في الحصول من حصول صفة العدالة .

ولهذا كانت العدالة أغلب وقوعاً من رتبة الاجتهاد في الأحكام الشرعية ، وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون أغلب من عدم صفة العدالة ، فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي مع الجهل بحاله القبول بعدم قول الراوي مع الجهل بحاله .

الحجة الرابعة : أن عدم الفسق شرط في قبول الرواية ، فاعتبر فيه الخبرة الباطنية مبالغة في دفع الضرر ، كما في عدم الصبى والرق والكفر في قبول الشهادة .

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق تقريره في الحجة الثانية ، وبتقدير مناسبته ، فالقياس على الشهادة غير ممكن لما تقدم .

الحجة الخامسة : قالوا : رد عمر رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال ، وعلي عليه السلام رد قول الأشجعي في المفوضة ، واشتهر ذلك فيما بين الصحابة ، ولم ينكره منكر ، فكان إجماعاً .

ولقائل أن يقول : أما رد عمر لخبر فاطمة إنما كان لأنه لم يظهر له صدقها[1] ولهذا قال : كيف نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت ، وما نحن فيه ليس كذلك ، فإن من ظهر إسلامه وسلامته من الفسق ظاهراً ، فاحتمال صدقه لا محالة أظهر من احتمال كذبه .

---

(١) الظاهر أنه اعتقد معارضة حديثها لما فهمه من قوله تعالى : ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلاّ أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ ، وقوله : ﴿أسكنوهن حيث سكنتم من وجدكم﴾ [سورة الطلاق]؛ فرده وليس ذلك لجهالة حالها .

وأما رد علي عليه السلام لخبر الأشجعي فإنما كان أيضاً لعدم ظهور صدقه عنده ، ولهذا وصفه بكونه بوالاً على عقبيه ؛ أي : غير محترز في أمور دينه ، ويجب أن يكون كذلك وإلا كان مخالفاً لقوله ﷺ : «نحن نحكم بالظاهر ، والله ولي السرائر» .

والمعتمد في المسألة أنا نقول : القول يوجب قبول رواية مجهول الحال يستدعي دليلاً ، والأصل عدم ذلك الدليل ، والمسألة اجتهادية ظنية ، فكان ذلك كافياً فيها[1] .

فإن قيل : بيان وجود الدليل من جهة النص والإجماع والمعقول .

أما النص فمن جهة الكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا﴾ أمر بالتثبت مشروطاً بالفسق فما لم يظهر الفسق لا يجب التثبت فيه .

وأما السنة ، فمن وجهين :

الأول : قوله عليه السلام : «إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر»[2] ، وما نحن فيه فالظاهر من حاله الصدق ، فكان داخلاً تحت عموم الخبر .

الثاني : أن النبي ﷺ لما جاءه الأعرابي وقال : «أشهد أن لا إله إلا الله» وشهد برؤية الهلال عنده ، قبل شهادته ، وأمر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده

---

(١) في هذا اعتراف بأن من مسائل الأصول ما هو ظني بل من تتبع المسائل الخلافية في أصول الفقه وجد أكثرها ظنياً بل يحار الكثير منهم في كثير منها عند تعارض الأدلة وتكافئها في نظره ولا يقوى على الترجيح ، ومن أولئك الآمدي .

(٢) قال الشوكاني في «المجموعة المفيدة» حديث : «نحن نحكم بالظاهر» يحتج به أهل الأصول ، ولا أصل له . أقول : قد ورد من الأحاديث الصحيحة ما يشهد لمعناه مثل قوله ﷺ لأسامة : «أشققت عن قلبه» ؛ إنكاراً لاعتذاره عن قتله من قال : لا إله إلاّ الله ؛ بأنه إنما قالها تعوذاً .

إسلامه ، ولم يعلم منه ما يوجب فسقاً ، فالرواية أولى[1] .

وأما الإجماع فهو أن الصحابة كانوا متفقين على قبول أقوال العبيد والنسوان والأعراب المجاهيل لما ظهر إسلامهم وسلامتهم من الفسق ظاهراً .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن الراوي مسلم لم يظهر منه فسق ، فكان خبره مقبولاً ، كإخباره بكون اللحم (لحم) مذكى ، وكون الماء طاهراً أو نجساً ، وكون الجارية المبيعة رقيقة ، وكونه متطهراً عن الحدثين ، حتى يصح الاقتداء به ونحوه .

الثاني : أنه لو أسلم كافر ، وروى عقيب إسلامه خبراً من غير مهلة ، فمع ظهور إسلامه وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد إسلامه ، يمتنع رد روايته ، وإذا قبلت روايته حال إسلامه ، فطول مدته في الإسلام أولى أن لا نوجب رده .

والجواب عن الآية أن العمل بموجبها ، نفياً ، وإثباتاً ، متوقف على معرفة كونه فاسقاً أو ليس فاسقاً ، لا على عدم علمنا بفسقه ، وذلك لا يتم دون البحث والكشف عن حاله .

وعن الخبر الأول ، من ثلاثة أوجه :

الأول : أن النبي ﷺ أضاف الحكم بالظاهر إلى نفسه ، ولا يلزم مثله في حق غيره إلا بطريق القياس عليه ، لا بنفس النص المذكور ، والقياس عليه ممتنع لأن ما للنبي ﷺ من الاطلاع والمعرفة بأحوال المخبر لصفاء جوهر نفسه واختصاصه عن الخلق بمعرفة ما لا يعرفه أحد منهم من الأمور الغيبية ، غير

---

(١) أصل الحديث رواه أربعة في «السنن» من طريق سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس موصولاً ومرسلاً ، والراجح أنه مرسل .

متحقق في حق غيره[1] .

الثاني : أنه رتب الحكم على الظاهر ، وذلك وإن كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به ، فتخلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات والفتوى يدل على إنه ليس بعلة .

الثالث : المعارضة بقوله تعالى : ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ ، وليس العمل بعموم أحد النصين ، وتأويل الآخر أولى من الآخر ، بل العمل بالآية أولى ، لأنها متواترة ، وما ذكروه آحاد .

وعن الخبر الثاني : لا نسلم أن النبي ﷺ لم يعلم من حال الأعرابي سوى الإسلام .

وعن الإجماع ، لا نسلم أن الصحابة قبلوا رواية أحد من المجاهيل فيما يتعلق بأخبار النبي ﷺ ولهذا ردوا رواية من جهلوه كرد عمر شهادة فاطمة بنت قيس[2] ، وردّ عليّ شهادة الأعرابي .

وعن الوجه الأول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد ومحل النزاع ، وذلك من وجهين :

الأول : أن الرواية عن النبي ﷺ أعلى رتبة وأشرف منصباً من الأخبار فيما ذكروه من الصور ، فلا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوي فيما هو أدنى الرتبتين قبوله في أعلاهما .

---

(١) حديث إنكاره على أسامة بقوله : «أشققت عن قلبه» وما في معناه يدل نصاً على أن هذا حكم الأمة ، ولا حاجة إلى قياس .

(٢) فاطمة بنت قيس أولاً : ليست مجهوله الحال عند عمر ؛ وإنما رد حديثها لاعتقاده أنه معارض للقرآن كما تقدم تعليقاً ، وثانياً : هي صحابية ، والصحابة عدول .

الثاني : أن الإخبار فيما ذكروه من الصور مقبول مع ظهور الفسق ، ولا كذلك فيما نحن فيه .

وعن الوجه الثاني : من المعقول بمنع قبول روايته دون الخبرة بحاله ، لاحتمال أن يكون كذوباً ، وهو باقٍ على طبعه ، وإن قلنا : روايته في مبدأ إسلامه ، فلا يلزم ذلك في حالة دوامه ، لما بين ابتداء الإسلام ودوامه من رقة القلب ، وشدة الأخذ بموجباته ، والحرص على امتثال مأموراته ؛ واجتناب منهياته على ما يشهد به العرف والعادة في حق كل من دخل في أمر محبوب والتزمه ، فإن غرامه به في الابتداء يكون أشد منه في دوامه .

*** المسألة الثانية :**

الفاسق المتأول الذي لا يعلم فسق نفسه ، لا يخلو إما أن يكون فسقه مظنوناً ، أو مقطوعاً به ، فإن كان مظنوناً ؛ كفسق الحنفي إذا شرب النبيذ ، فالأظهر قبول روايته وشهادته ، وقد قال الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : إذا شرب الحنفي النبيذ أحده وأقبل شهادته .

وإن كان فسقه مقطوعاً به ؛ فإما أن يكون ممن يرى الكذب ويتدين به ؛ أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ فلا نعرف خلافاً في امتناع قبول شهادته كالخطابية من الرافضة لأنهم يرون شهادة الزور لموافقيهم في المذهب .

وإن كان الثاني ، كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار ، وقتلوا الأطفال والنسوان ؛ فهو موضع الخلاف .

فمذهب الشافعي وأتباعه وأكثر الفقهاء : أن روايته وشهادته مقبولة ، وهو اختيار الغزالي وأبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين .

وذهب القاضي أبو بكر والجبائي وأبو هاشم وجماعة من الأصوليين إلى امتناع قبول شهادته وروايته ، وهو المختار .

وقد احتج النافون بحجة ضعيفة .

وذلك أنهم قالوا : أجمعنا على أن الفاسق المفروض ، لو كان عالماً بفسقه لم يقبل خبره ، فإذا كان جاهلاً بفسقه ، معتقداً أنه ليس بفاسق ، فقد انضم إلى فسقه فسق آخر وخطيئة آخرى ، وهو اعتقاده في الفسق أنه ليس بفسق ، فكان أولى أن لا يقبل خبره .

ولقائل أن يقول : إذا لم يعتقد أنه فاسق ، وكان متحرجاً محترزاً في دينه عن الكذب وارتكاب المعصية ، فكان[1] إخباره مغلباً على الظن صدقه ، بخلاف ما إذا علم أن ما يأتي به فسقاً ، فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية ، وعدم تحرزه عن الكذب فافترقا .

والمعتمد في ذلك النص والمعقول :

أما النص فقوله تعالى : ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ ، أمر برد نبأ الفاسق .

والخلاف إنما هو فيمن قطع بفسقه ، فكان مندرجاً تحت عموم الآية ، غير أنا خالفناه فيمن كان فسقه مظنوناً ، وما نحن فيه مقطوع بفسقه ، فلا يكون في معنى صورة المخالفة .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿إن الظن لايغني من الحق شيئاً﴾ ، غير أنا خالفناه في خبر من ظهرت عدالته ، وفيمن كان فسقه مظنوناً ، فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل .

---

(١) فكان ـ لعله يحذف الفاء لكونه جواباً لا ذا الشرطية .

وأما المعقول ، فهو أن القول بقبول خبره يستدعي دليلاً ، والأصل عدمه .

فإن قيل : بيان وجود الدليل النص ، والإجماع ، والقياس .

أما النص فقوله ﷺ : «إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر» ، والفاسق فيما نحن فيه محترز عن الكذب ، متدين بتحريمه ؛ فكان صدقه في خبره ظاهراً . فكان مندرجاً تحت عموم الخبر .

وأما الإجماع : فهو أن علياً عليه السلام ، والصحابة قبلوا أقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم ، ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك إجماعاً .

وأما القياس : فهو أن الظن بصدقه موجود ، فكان واجب القبول مبالغة في تحصيل مقصوده قياساً على العدل والمظنون فسقه .

والجواب عن الخبر ما سبق في المسألة التي قبلها .

وعن الإجماع : أنا لا نسلم أن كل من قبل شهادة الخوارج وقتلة عثمان كانوا يعتقدون فسقهم ، فإن الخوارج من جملة المسلمين والصحابة ، ولم يكونوا معتقدين فسق أنفسهم ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم ، وإن قبلوا شهادتهم فلا يتحقق انعقاد الإجماع على قبول خبر الفاسق .

وعن القياس بالفرق في الأصول المستشهد بها .

أما في العدل فلظهور عدالته واستحقاقه لمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب قبوله إعظاماً له وإجلالاً[1] بخلاف الفاسق .

وأما في مظنون الفسق فلأن حاله في استحقاق منصب الشهادة والرواية أقرب من حال من كان فسقه مقطوعاً به فلا يلزم من القبول ثم القبول هاهنا .

---

(١) وأيضاً عدالته تبعده عن من مواطن التهم .

* **المسألة الثالثة :**

اختلفوا في الجرح والتعديل : هل يثبت بقول الواحد أو لا؟

فذهب قوم إلى أنه لا بد في التعديل والجرح من اعتبار العدد في الرواية والشهادة . وذهب آخرون إلى الاكتفاء بالواحد فيهما ، وهو اختيار القاضي أبي بكر[1] ، والذي عليه الأكثر إنما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة ، وهو الأشبه وذلك لأنه لا نص ولا إجماع في هذه المسألة يدل على تعيين حد هذه المذاهب ، فلم يبق غير التشبيه والقياس .

ولا يخفى أن العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية ، والشرط لا يزيد في إثباته على مشروطه ، فكان إلحاق الشرط بالمشروط في طريق إثباته أولى من إلحاقه بغيره ، وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية ، فكان الحكم في شرط كل واحد منها ما هو الحكم في مشروطه .

فإن قيل : التزكية والتعديل شهادة ، فكان العدد معتبراً فيهما كالشهادة على الحقوق . قلنا : ليس ذلك أولى من قول القائل بأنها إخبار ، فلا يعتبر العدد في قبولها ، كنفس الرواية .

فإن قيل : إلا أن ما ذكرناه أولى لما فيه من زيادة الاحتياط .

قلنا : بل ما يقوله الخصم أولى حذراً من تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه ، كيف وأن اعتباره قول الواحد في الجرح والتعديل أصل متفق عليه واعتبار ضم قول غيره إليه يستدعي دليلاً والأصل عدمه ، ولا يخفى أن ما يلزم منه النفي الأصلي أولى مما يلزم منه مخالفته[2] .

---

(١) هو محمد بن الطيب الباقلاني .

(٢) انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الإجماع في القول بأقل ما قيل ؛ هل تمسك قائله بالإجماع ؛ أو استند إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال؟

* المسألة الرابعة :

اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما ، فقال قوم : لا بد من ذكر السبب فيهما ، أما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به ، فلعله اعتقده جارحاً وغيره لا يراه جارحاً ، وأما في العدالة فلأن مطلق التعديل لا يكون محصلاً للثقة بالعدالة لجري العادة بتسارع الناس إلى ذلك بناء على الظاهر .

وقال قوم : لا حاجة إلى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرة المزكي والجارح ، وهو اختيار القاضي أبي بكر .

وقال الشافعي رضي الله عنه : لا بد من ذكر سبب الجرح ، لاختلاف الناس فيما يجرح به ، بخلاف العدالة ، فإن سببها واحد لا اختلاف فيه .

ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح ، والمختار إنما هو مذهب القاضي أبي بكر ، وذلك ، لأنه إما أن يكون المزكي والجارح عدلاً بصيراً بما يجرح به ويعدل ، أو لا يكون كذلك ، فإن لم يكن عدلاً ، أو كان عدلاً وليس بصيراً ؛ فلا اعتبار بقوله ، وإن كان عدلاً بصيراً وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديله ، إذ الغالب مع كونه عدلاً بصيراً أنه ما أخبر بالعدالة والجرح ، إلا وهو صادق في مقاله ، فلا معنى لاشتراط إظهار السبب مع ذلك .

والقول بأن الناس قد اختلفوا فيما يجرح به ، وإن كان حقاً إلا أن الظاهر من حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل أنه أيضاً يكون عارفاً بمواقع الخلاف في ذلك ، والظاهر أنه لا يطلق الجرح إلا في صورة علم الوفاق عليها[1] ،

---

(١) هذا خلاف الواقع ، فقد وجد من أطلق الجرح كشعبة فلما استفسر فسره بما في الجرح به خلاف ، انظر كلام شراح الفية العراقي للأبيات الآتية : =

وإلا كان مدلساً ملبساً بما يوهم الجرح على من لا يعتقده ، وهو خلاف مقتضى العدالة والدين وبمثل هذا يظهر أنه ما أطلق التعديل إلا بعد الخبرة الباطنة والإحاطة بسريرة المخبر عنه ، ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال .

*** المسألة الخامسة :**

إذا تعارض الجرح والتعديل ، فلا يخلو إما أن يكون الجارح قد عيَّن السبب ، أو لم يعينه . فإن لم يعينه ؛ فقول الجارح يكون مقدماً لاطلاعه على ما لا يعرفه المعدل ، ولا نفاه ؛ لامتناع الشهادة على النفي ، وإن عيَّن السبب بأن يقول تقديراً : رأيته ، وقد قتل فلاناً ، فلا يخلو إما أن لا يتعرض المعدل لنفي ذلك ، أو يتعرض لنفيه .

فإن كان الأول ؛ فقول الجارح يكون مقدماً لما سبق ، وإن تعرض لنفيه بأن قال : رأيت فلاناً المدعى قتله حياً بعد ذلك ؛ فهاهنا يتعارضان ، ويصح ترجيح أحدهما على الآخر بكثرة العدد ، وشدة الورع والتحفظ ، وزيادة البصيرة إلى غير ذلك مما ترجح به أحدى الروايتين على الآخرى كما سيأتي تحقيقه[1] .

المسألة السادسة :

في طرق الجرح والتعدِيل

أما طرق التعديل فمتفاوتة في القوة والضعف ، وذلك لأنه لا يخلو إما أن

= فلم يروا قبول جرح أبهما ... للخلف في أسبابه وربما
استفسر الجرح فلم يقدح كما ... فسره شعبة بالركض فما

هذا الذي عليه حفاظ الأثر كشيخي الصحيح مع أهل النظرأ هـ وليس ذلك تدليساً لأن جرح الراوي بما هو جرح في نظره .

(١) أي : في قاعدة الترجيح .

يصرح المزكي بالتعديل قولاً ، أو لا يصرح به .

فإن صرح به بأن يقول : «هو عدل رضاً» ، فإما أن يذكر مع ذلك السبب بأن يقول : «لأني عرفت منه كذا وكذا» أو لاً يذكر السبب ، فإن كان الأول ؛ فهو تعديل متفق عليه . وإن كان الثاني ؛ فمختلف فيه ، والأظهر منه التعديل ، كما سبق في المسألة المتقدمة ، فهذا الطريق مرجوح بالنسبة إلى الأول للاختلاف فيه ، ولنقصان البيان فيه بخلاف الأول[1] .

وإما إن لم يصرح بالتعديل قولاً ، لكن حكم بشهادته ، أو عمل بروايته ، أو روى عنه خبراً .

فإن حكم بشهادته فهو أيضاً تعديل متفق عليه ، وإلا كان الحاكم فاسقاً بشهادة من ليس بعدل عنده وهذه الطريق أعلى من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتهما في الاتفاق والاختلاف ، اللهم إلا أن يكون الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق ، وأما بالنسبة إلى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالأشبه التعادل بينهما لاستوائهما في الاتفاق عليهما ، والأول وإن اختص بذكر السبب ؛ فهذا مختص بإلزام الغير بقبول الشاهد ، بخلاف الأول .

وأما إن عمل بروايته على وجه علم أنه لا مستند له في العمل سواها ، ولا يكون ذلك من باب الاحتياط فهو أيضاً تعديل متفق عليه ، وإلا كان عمله برواية من ليس بعدل فسقاً ، وهذا الطريق وإن احتمل أن يكون العمل فيه مستنداً إلى ظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهراً ، كما في التعديل بالقول

---

(١) هذا فيما إذا أثنى على من زالت عنه جهالة العين أما إذا أثنى على مبهم كأن يقول : حدثني الثقة ، فالصحيح أنه يتوقف في الحكم بعدالته حتى تزول عنه جهالة العين وينظر في حاله فقد يعلم فيه جرحاً غير عدله .

من غير ذكر السبب ، فهو راجح على التعديل بالقول من غير ذكر السبب ، للاتفاق عليه والاختلاف في ذلك ومرجوح بالنسبة إلى التزكية بالقول مع ذكر السبب ، وبالنسبة إلى الحكم بالشهادة لأن باب الشهادة أعلى من باب الرواية ، ولذلك اشترط فيه ما لم يشترط في باب الرواية كما سيأتي تعريفه فكان الاحتياط والاحتراز فيها أتم وأوفى .

وأما إن روى عنه ، فهذا مما اختلف فيه هل هو تعديل أو لا .

ومنهم من فصل وقال : إن عرف من قول المزكي أو عادته أنه لا يروي إلا عن العدل ، فهو تعديل ، وإلا فلا ، وهو المختار ، وذلك لأن العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها ، ولا يلزم من روايته عنه ، مع عدم معرفته بعدالته ، أن يكون ملبساً مدلساً في الدين ، كما قيل : لأنه إنما يكون كذلك إن أوجبت روايته عنه على الغير العمل بها ، وليس كذلك .

بل غايته أنه قال : «سمعته يقول كذا» فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه إن رام العمل بمقتضى روايته ؛ وإلا كان مقصراً . وهذا الطريق يشبه أن يكون مرجوحاً بالنسبة إلى باقي الطرق .

أما بالنسبة إلى التصريح بالتعديل فظاهر ، ولا سيما إن اقترن بذكر السبب للاتفاق والاختلاف في هذا الطريق ، ولهذا يكون مرجوحاً بالنسبة إلى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه ولاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل .

وأما بالنسبة إلى العمل بالرواية ، فلاشتراكهما في أصل الرواية واختصاص أحدهما بالعمل بها .

وأما طرق الجرح : أن يصرح بكونه مجروحاً ، ويذكر مع ذلك سبب الجرح ، وإن لم يذكر معه سبب الجرح ؛ فهو جرح كما سبق في المسألة

المتقدمة ، لكنه دون الأول ، للاختلاف فيه ، وللاتفاق على الأول ، وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته ، لجواز أن يكون ذلك بسبب غير الجرح ، وذلك إما لمعارض ، وإما لأنه غير ضابط أو لغلبة النسيان والغفلة عليه ونحوه ، ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الحد على المشهود عليه إذا لم يكمل نصاب الشهادة ، لأنه لم يأت بصريح القذف ، وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة ، ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد ، وقد قال به بعض الأئمة المجتهدين : كاللعب بالشطرنج وشرب النبيذ ونحوه ، ولا بالتدليس ، وذلك كقول من لم يعاصر الزهري مثلاً ولكنه روى عمن لقيه أنه لقيه[1] . وكقوله : حدثنا فلان وراء النهر موهماً أنه يريد جيحان ، وإنما يشير به إلى نهر عيسى مثلاً ، لأنه ليس بكذب ، وإنما هو من المعاريض المغنية عن الكذب .

* المسألة السابعة :

اتفق الجمهور من الأئمة على عدالة الصحابة[2] .

وقال قوم : إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية .

ومنهم من قال : إنهم لم يزالوا عدولاً إلى حين ما وقع من الاختلاف والفتن فيما بينهم ، وبعد ذلك فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي أو

(١) تدليس الإسناد عند علماء الحديث : أن يروي المحدث عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهماً أنه سمعه منه بصيغة ليست صريحة في الاتصال ، كرواية من لقي الزهري حديثاً عنه لم يسمعه منه بصيغة عنه ؛ وقال : ليوهم أنه سمعه منه ؛ فإن فعل ذلك وكان عاصره ولم يلقه فمرسل خفي ، ومن اكتفى باشتراط المعاصرة في التدليس جعل المرسل الخفي نوعاً منه ، والصواب : الفرق بينهما ، وبذلك يعرف ما في كلام الآمدي من المخالفة لما اصطلح عليه علماء الحديث .

(٢) انظر ما ذكره ابن حجر العسقلاني في تعريف الصحابي وطرق معرفة صحبته ومعرفة حاله في الفصول الثلاثة التي جعلها في مطلع الجزء الأول من كتاب «الإصابة في تمييز الصحابة» .

الشاهد منهم ، إذا لم يكن ظاهر العدالة .

ومنهم من قال : بأن كل من قاتل علياً عالماً منهم ، فهو فاسق مردود الرواية والشهادة ، لخروجهم عن الإمام الحق .

ومنهم من قال برد رواية الكل وشهاداتهم ، لأن أحد الفريقين فاسق ، وهو غير معلوم ولا معين .

ومنهم من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته إذا انفرد ؛ لأن الأصل فيه العدالة ، وقد شككنا في فسقه ، لا يقبل ذلك منه مع مخالفة غيره لتحقق فسق أحدهما من غير تعيين .

والمختار إنما هو مذهب الجمهور من الأئمة ، وذلك بما تحقق من الأدلة الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ أي : عدولاً ، وقوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي ﷺ ، ومنها قوله ﷺ : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1] ، والاهتداء بغير عدل محال ، وقوله ﷺ : «إن الله اختار لي أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً»[2] ، واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ، ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لا مراء فيه من مناصرتهم للرسول ، والهجرة إليه ، والجهاد بين يديه ، والمحافظة على أمور الدين ، وإقامة القوانين ، والتشدد في امتثال أوامر الشرع ونواهيه ، والقيام بحدوده ومراسيمه ، حتى إنهم قتلوا الأهل والأولاد حتى قام الدين واستقام ، ولا أدل على العدالة أكثر من ذلك .

---

(١) انظر : ما سبق تعليقاً في الجزء الأول .

(٢) قال أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي في تذكرة الموضوعات حديث : «إن الله اتخذ لي أصحاباً وأنصاراً» فيه ابن عبيد ، وقال : قال ابن حبان : والحديث باطل لا أصل له .

وعند ذلك ، فالواجب أن يحمل كل ما جرى بينهم من الفتن على أحسن حال ، وإن ذلك إنما كان لما أدى إليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده أن الواجب ما صار إليه ، وأنه اوفق للدين وأصلح للمسلمين ، وعلى هذا ، فإما أن يكون كل مجتهد مصيباً أو أن المصيب واحد ، والآخر مخطىء في اجتهاده .

وعلى كلا التقديرين ، فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون مردودة ، إما بتقدير الإصابة فظاهر ، وأما بتقدير الخطأ مع الاجتهاد فبالإجماع .

وإذ أتينا على ما أردناه من بيان عدالة الصحابة ، فلا بد من الإشارة إلى بيان من يقع عليه اسم الصحابي .

*** المسألة الثامنة :**

اختلفوا في مسمى الصحابي :

فذهب أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل إلى أن الصحابي : من رأى النبي ﷺ ، وإن لم يختص به اختصاص المصحوب ، ولا روى عنه ، ولا طالت مدة صحبته .

وذهب آخرون إلى أن الصحابي : إنما يطلق على من رأى النبي ﷺ ، واختص به اختصاص المصحوب ، وطالت مدة صحبته ، وإن لم يرو عنه .

وذهب عمرو بن يحيى إلى أن هذا الاسم إنما يسمى به من طالت صحبته للنبي ﷺ ، وأخذ عنه العلم .

والخلاف في هذه المسألة وإن كان آيلاً إلى النزاع في الإطلاق اللفظي ، فالأشبه إنما هو الأول ، ويدل على ذلك ثلاثة أمور :

الأول : أن الصاحب اسم مشتق من الصحبة ، والصحبة تعمُّ القليل

والكثير ، ومنه يقال : صحبته ساعة ، وصحبته يوماً وشهراً ، وأكثر من ذلك ، كما يقال : فلان كلمني وحدثني وزارني ، وإن كان لم يكلمه ولم يحدثه ولم يزره سوى مرة واحدة .

الثاني : أنه لو حلف أنه لا يصحب فلاناً في السفر ، أو ليصحبنه ، فإنه يبر ويحنث بصحبته ساعة .

الثالث : أنه لو قال قائل : صحبت فلاناً ، فيصح أن يقال : صحبته ساعة أو يوماً أو أكثر من ذلك ، وهل أخذت عنه العلم ورويت عنه ، أو لا ، ولولا أن الصحبة شاملة لجميع هذه الصور ، ولم تكن مختصة بحالة منها ، لما احتيج إلى الاستفهام[1] .

فإن قيل : إن الصاحب في العرف إنما يطلق على المكاثر الملازم ، ومنه يقال : أصحاب القرية ، وأصحاب الكهف والرقيم ، وأصحاب الرسول ، وأصحاب الجنة ؛ للملازمين لذلك ، وأصحاب الحديث ؛ للملازمين لدراسته وملازمته دون غيرهم .

ويدل على ذلك أنه يصح أن يقال : فلان لم يصحب فلاناً ، لكنه وفد عليه أو رآه ، أو عامله والأصل في النفي أن يكون محمولاً على حقيقته ، بل لا بد مع طول المدة من أخذ العلم والرواية عنه ، ولهذا يصح أن يقال : المزني صاحب الشافعي ، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبي حنيفة[2] ولا

---

(١) قد يقال : لو كانت الصحبة شاملة لجميع هذه الصور لما احتيج أيضاً إلى استفهام .

(٢) المزني هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المصري الشافعي ، مات سنة ٢٦٤هـ عن ٨٩ سنة ، وأبو يوسف هو يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ١٨٢ ، ومحمد بن الحسن هو أبو عبد الله الشيباني مات سنة ١٨٩ .

يصح أن يقال لمن رآهما وعاشرهما طويلاً ولم يأخذ عنهما ، أنه صاحب لهما .

والجواب عن الشبهة الأولى : أنا لا نسلم أن اسم الصاحب لا يطلق إلا على المكاثر الملازم ، ولا يلزم من صحة إطلاق اسم الصاحب على الملازم المكاثر ، كما في الصور المستشهد بها امتناع إطلاقه على غيره ، بل يجب أن يقال بصحة اطلاق ذلك على المكاثر وغيره حقيقة ، نظراً إلى ما وقع به الاشتراك نفياً للتجوز ، والاشتراك عن اللفظ وصحة النفي إنما كان لأن الصاحب في أصل الوضع ، وإن كان لمن قلت صحبته أو كثرت ، غير أنه في عرف الاستعمال لمن طالت صحبته فإن أريد نفي الصحبة بالمعنى العرفي ؛ فحق ، وإن أريد نفيها بالمعنى الأصلي ؛ فلا يصح .

وهذا هو الجواب عما قيل من اشتراط أخذ العلم والرواية عنه أيضاً .

وإذا عرف ذلك ، فلو قال من عاصر النبي ﷺ : أنا صحابي ، مع إسلامه وعدالته فالظاهر صدقه ، ويحتمل أن لا يصدق في ذلك ، لكونه متهماً ، بدعوى رتبة يثبتها لنفسه ، كما لو قال : أنا عدل ، أو شهد لنفسه بحق .

هذا ما أردناه من الشروط المعتبرة .

وأما الشروط التي ظُنَّ أنها شروط ، وليست كذلك .

فشروط منها : أنه ليس من شرط قبول الخبر العدد ، بل يكفي في القبول خبر العدل الواحد ، خلافاً للجبائي ، فإنه قال : لا يقبل إلا أن يضاف إليه خبر عدل آخر ؛ أو موافقة ظاهراً ، وأن يكون منتشراً فيما بين الصحابة أو عمل به بعض الصحابة ، ونقل عنه أيضاً أنه لا يقبل الخبر في الزنا إلا من أربعة .

والوجه في الاحتجاج والانفصال ما سبق في مسألة وجوب التعبد بخبر الواحد .

وأيضاً فليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من من أخذ الصحابة بأخبار النساء ، كما سبق بيانه .

ولا البصر ، بل يجوز قبول رواية الضرير إذا كان حافظاً لما يسمعه ، وله آلة أدائه ، ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة ما تسمعه من صوتها ، مع أنهم لا يرون شخصها .

ولا عدم القرابة ؛ بل تجوز رواية الولد ، وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك .

ولا عدم العداوة ، لأن حكم الرواية عام ، فلا يختص بواحد معين ، حتى تكون العداوة موثرة فيه .

ولا الحرية بل هذه الأمور إنما تشترط في الشهادة .

ولا يشترط أيضاً في الرواية أن يكون مكثراً من سماع الأحاديث مشهور النسب ، لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يرو سوى خبر واحد ، وعلى قبول رواية من لا يعرف نسبه . إذ كان مشتملاً على الشرائط المعتبرة .

ولا يشترط أيضاً أن يكون فقيهاً عالماً بالعربية وبمعنى الخبر .

وسواء كانت روايته موافقة للقياس أو مخالفة ، خلافاً لأبي حنيفة فيما يخالف القياس ، لقوله ﷺ : «نضر الله أمرأً سمع مقالتي فوعاها» إلى قوله : «فرب حامل فقه ليس بفقيه» ، دعا له وأقره على الرواية ، ولو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ، ولأن الصحابة سمعوا اخبار آحاد ؛ لم يكونوا فقهاء كما ذكرناه فيما تقدم ، ولأن الاعتماد على خبر النبي ﷺ والظاهر من الراوي إذا كان عدلاً متديناً أنه لا يروي إلا ما يتحققه على الوجه الذي سمعه .

القسم الثالث

في مستندات الراوي وكيفية روايته

الراوي لا يخلو إما أن يكون صحابياً أو غير صحابي ، فإن كان صحابياً ؛ فقد اتفقوا على أنه إذا قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا ؛ أو أخبرني ، أو حدثني ، أو شافهني رسول الله بكذا ؛ فهو خبر عن النبي ﷺ واجب القبول ، واختلفوا في مسائل .

*** المسألة الأولى :**

إذا قال الصحابي : قال رسول الله كذا ، اختلفوا فيه ؛ فذهب الأكثرون إلى أنه سمعه من النبي ﷺ ، فيكون حجة من غير خلاف ، وقال القاضي أبو بكر : لا يحكم بذلك ، بل هو متردد بين أن يكون سمعه من النبي عليه السلام ، وبين أن يكون قد سمعه من غيره ،

وبتقدير أن يكون قد سمعه من غير النبي ﷺ ؛ فمن قال بعدالة جميع الصحابة ؛ فحكمه حكم ما لو سمعه من النبي ﷺ .

ومن قال بأن حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوي منهم ؛ فحكمه حكم مراسيل تابعي التابعين ، وسيأتي تفصيل القول فيه .

والظاهر أن ذلك محمول على سماعه من غير واسطة مع إمكان سماعه من الواسطة ، لأن قوله : «قال» يوهم السماع من النبي ﷺ ، من غير واسطة إيهاماً ظاهراً ، والظاهر من حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة أنه لا يأتي بلفظ يوهم معنى ، ويريد غيره .

* **المسألة الثانية :**

إذا قال الصحابي : سمعت رسول الله ﷺ يأمر بكذا أو ينهى عن كذا ؛ اختلفوا في كونه حجة .

فذهب قوم إلى أنه ليس بحجة ، لأن الاحتجاج إنما هو بلفظ النبي ﷺ ، وقوله الصحابي : «سمعته يأمر وينهي» لا يدل على وجود الأمر والنهي من النبي ﷺ ، لاختلاف الناس في صيغ الأمر والنهي ، فلعله سمع صيغة اعتقد أنها أمر أو نهي ، وليست كذلك عند غيره .

ويحتمل أنه سمع النبي ﷺ يأمر بشيء أو ينهي عن شيء وهو ممن يعتقد أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده ، وأن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده . فنقل الأمر والنهي ، وليس بأمر ولا نهي عند غيره .

والذي عليه اعتماد الأكثرين ، أنه حجة وهو الأظهر ، وذلك لأن الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة أن يكون عارفاً بمواقع الخلاف والوفاق ، وعند ذلك فالظاهر من حاله أنه لا ينقل إلا ما تحقق أنه أمر أو نهي من غير خلاف ؛ نفياً للتدليس والتلبيس عنه ، بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الأمر والنهي فيما لايعتقده أمراً ولا نهياً .

* **المسألة الثالثة :**

إذا قال الصحابي : أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ، وأوجب علينا كذا وحرم علينا كذا ، أو أبيح لنا كذا ؛ فمذهب الشافعي وأكثر الأئمة أنه يجب إضافة ذلك إلى النبي عليه السلام .

وذهب جماعة من الأصوليين والكرخي من أصحاب أبي حنيفة إلى المنع من ذلك ، مصيراً منهم إلى أن ذلك متردد بين كونه مضافاً إلى النبي عليه

السلام ، وبين كونه مضافاً إلى أمر الكتاب أو الأمة ، أو بعض الأئمة ، وبين أن يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس ، وأضافه إلى صاحب الشرع ، بناء على أن موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع .

وإذا احتمل واحتمل ، لا يكون مضافاً إلى النبي ﷺ بل ولا يكون حجة .

والظاهر مذهب الشافعي ، وذلك لأن من كان مقدماً على جماعة ، وهم بصدد امتثال أوامره ونواهيه ، فإذا قال الواحد منهم : أمرنا بكذا ، ونهينا عن كذا ، فالظاهر أنه يريد أمر ذلك المقدم ونهيه ، والصحابة بالنسبة إلى النبي ﷺ على هذا النحو .

فإذا قال الصحابي منهم : أمرنا أو نهينا ، كان الظاهر منه أمر النبي ﷺ ونهيه ، ولا يمكن حمله على أمر الكتاب ونهيه ، لأنه لو كان كذلك ، لكان ظاهراً للكل ، فلا يختص بمعرفته الواحد منهم ، ولا على أمر الأمة ونهيها ، لأن قول الصحابي : أمرنا ونهينا ؛ قول الأمة ، وهم لا يأمرون وينهون أنفسهم ، ولا على أمر الواحد من الصحابة ؛ إذ ليس أمر البعض للبعض أولى من العكس .

كيف وأن الظاهر من الصحابي أنه إنما يقصد بذلك تعريف الشرع ، وذلك لا يكون ثابتاً بأمر الواحد من الصحابة ونهيه ، ولا أن يكون ذلك بناء على ما قيل من القياس والاستنباط لوجهين :

الأول : أن قول الصحابي أمرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين من القياس وإن كان مأموراً باتباع حكمه فذلك غير موجب للأمر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس .

الثاني : أن قوله : أمرنا ونهينا بكذا عن كذا ؛ إنما يفهم منه مطلق الأمر

والنهي لا الأمر باتباع حكم القياس .

* المسألة الرابعة :

اختلفوا في قول الصحابي : من السنة كذا ، فذهب الأكثرون إلى أن ذلك محمول على سنة رسول الله ﷺ ، خلافاً لأبي الحسن الكرخي [1] من أصحاب أبي حنيفة ، والمختار مذهب الأكثرين ؛ وذلك لما ذكرناه في المسألة المتقدمة .

فإن قيل : اسم السنة متردد بين سنة النبي ، وسنة الخلفاء الراشدين ، على ما قال ﷺ : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ» .

وإذا كان اللفظ متردداً بين احتمالين ؛ فلا يكون صرفه إلى أحدهما دون الآخر أولى من العكس .

قلنا : وإن سلمنا صحة إطلاق السنة على ما ذكروه ، غير أن احتمال إرادة سنة النبي ﷺ أولى لوجهين :

الأول : أن سنة النبي ﷺ أصل ، وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي ﷺ ، ومقصود الصحابي إنما هو بيان الشرعية ، ولا يخفى أن إسناد ما قصد بيانه إلى الأصل أولى من إسناده إلى التابع .

الثاني : أن ذلك هو المتبادر إلى الفهم من إطلاق لفظ السنة في كلام الصحابي لما ذكرناه في المسألة المتقدمة ، فكان الحمل عليه أولى .

المسألة الخامسة :

إذا قال الصحابي : كنا نفعل كذا ، وكانوا يفعلون كذا ، وذلك كقول

---

(١) أبو الحسن الكرخي هو عبيد الله بن دلهم بن دلال البغدادي الحنفي ، مات سنة ٣٤٠ عن ٨٠ سنة .

عائشة : كانوا لا يقطعون في الشيء التافه .

وكقول إبراهيم النخعي[1] : كانوا يحذفون التكبير حذفاً ، فهو عند الأكثرين محمول على فعل الجماعة دون بعضهم ، خلافاً لبعض الأصوليين .

ويدل على مذهب الأكثرين أن الظاهر من الصحابي أنه إنما أورد ذلك في معرض الاحتجاج ، وإنما يكون ذلك حجة أن لو كان ما نقله مستنداً إلى فعل الجميع ، لأن فعل البعض لا يكون حجة على البعض الآخر ، ولا على غيرهم .

فإن قيل : لو كان ذلك مستنداً إلى فعل الجميع لكان إجماعاً ، ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد فيه ، وحيث سوغتم ذلك دل على عوده إلى البعض دون الكل .

قلنا : تسويغ الاجتهاد فيه إنما كان لأن إضافة ذلك إلى الجميع وقع ظناً لا قطعاً ، وذلك كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الألفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي ﷺ ، لما كان طريق اتباعه ظنياً ، وإن كان لا يسوغ فيه الاجتهاد عندنا إذا ثبت بطريق قاطع .

وأما إن كان الراوي غير صحابي ، فمستنده في الرواية إما قراءة الشيخ لما يرويه عنه ، أو القراءة على الشيخ أو إجازة الشيخ له ، أو أن يكتب له كتاباً بما يرويه عنه ، أو يناوله الكتاب الذي يرويه عنه ، أو أن يرى خطاً يظنه خط الشيخ بأني سمعت عن فلان كذا ، فإن كان مستنده في الرواية قراءة الشيخ ، فإما أن يكون الشيخ قد قصد إسماعه بالقراءة ، أو لم يقصد إسماعه بطريق من الطرق .

---

(١) إبراهيم النخعي هو ابن يزيد بن قيس ، أبو عمران الكوفي الفقيه ، مات سنة٩٦ عن ٤٩ أو عن ٥٨ سنة ، وبذلك يعلم أنه غير صحابي ؛ فذكره هنا وهم ، وكان يجب تأخيره بعد قوله : وأما إن كان الراوي غير صحابي .

فإن قصد إسماعه بالقراءة أو مع غيره ، فهذا هو أعلى الرتب في الرواية ، وللراوي عنه أن يقول : حدثنا وأخبرنا ، وقال فلان ، وسمعته يقول كذا ، وإن لم يقصد إسماعه فليس له أن يقول : حدثنا ، وأخبرنا ؛ لأنه يكون كاذباً في ذلك ، بل له أن يقول : قال فلان كذا ، وسمعته يقول كذا ، ويحدث بكذا ، ويخبر بكذا .

وأما القراءة على الشيخ ، مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت عن الإنكار ، من إكراه أو غفلة أو غير ذلك ، فقد اتفقوا على وجوب العمل به ، خلافاً لبعض أهل الظاهر ، لأنه لو لم تكن روايته صحيحة ؛ لكان سكوته عن الإنكار مع القدرة عليه فسقاً ، لما فيه من إيهام صحة ما ليس بصحيح ، وذلك بعيد عن العدل المتدين ، ثم اتفق القائلون بالصحة على تسليط الراوي على قوله : أخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه .

واختلفوا في جواز قوله : حدثنا وأخبرنا مطلقاً ، والأظهر امتناعه ، لأن ذلك يشعر بنطق الشيخ ، وذلك من غير نطق منه كذب .

وأما إجازة الشيخ ، وذلك بأن يقول : أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني ، أو ما صح عندك من مسموعاتي .

فقد اختلفوا في جواز الرواية بالإجازة : فجوزه أصحاب الشافعي وأحمد ابن حنبل ، وأكثر المحدثين ، واتفق هؤلاء على تسليط الراوي على قوله : أجازني فلان كذا وحدثني ، وأخبرني إجازة ، واختلفوا في قوله : حدثني وأخبرني مطلقاً .

والذي عليه الأكثر ـ وهو الأظهر ـ : أنه لا يجوز لأن ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب .

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : لا تجوز الرواية بالإجازة مطلقاً .

وقال أبو بكر الرازي[1] من أصحاب أبي حنيفة : أنه إن كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي أجاز روايته ؛ جازت روايته بقوله : أخبرني وحدثني ، وذلك كما لو كتب إنسان سكاً ، والشهود يرونه ثم قال لهم : اشهدوا علي بجميع ما في هذا الصك ، فإنه يجوز لهم إقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب ، وإلا فلا .

والمختار إنما هو جواز الرواية بالإجازة ، وذلك لأن المجيز عدل ثقة ، والظاهر أنه لم يجز إلا ما علم صحته ، وإلا كان بإجازته رواية ما لم يروه فاسقاً ، وهو بعيد عن العدل ، وإذا علمت الرواية أو ظنت بإجازته ، جازت الرواية عنه كما لو كان هو القارىء أو قريء عليه وهو ساكت .

فإن قيل : إنه لم يوجد من المحدث فعل الحديث ، ولا ما يجري مجرى فعله ، فلم يجز أن يقول الراوي عنه : أخبرني ، ولا حدثني لأنه يكون كذباً ، ولأنه قادر على أن يحدث به ، فحيث لم يحدث به دل على أنه غير صحيح عنده .

قلنا : هذا باطل بما إذا كان الراوي عن الشيخ هو القارىء ، فإنه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ، ولا ما يجري مجراه ، وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فإنه يجوز للراوي أن يقول : أخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث .

وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الإجازة والمزيف والمختار يكون الكلام فيما إذا ناوله كتاباً فيه حديث سمعه ، وقال له : قد أجزت لك أن تروي عني ما

---

(١) أبو بكر الرازي هو أحمد بن علي الجصاص ، البغدادي الفقيه الحنفي ، مات سنة ٣٧٠ عن ٧٥ سنة .

فيه ، وله أن يقول : ناولني فلان كذا ، وأخبرني ، وحدثني مناولة .

وكذلك الحكم أيضاً إذا كتب إليه بحديث وقال : أجزت لك روايته عني ؛ فإنه يدل على صحته ، ويسلط الراوي على أن يقول : كاتبني بكذا ، وحدثني أو أخبرني بكذا كتابة ، ولو اقتصر على المناولة أو الكتابة دون لفظ الإجازة ، لم تجز له الرواية ، إذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه .

أما رؤية خط الشيخ بأني سمعت من فلان كذا ، فلا يجوز مع ذلك الرواية عنه ، وسواء قال : هذا خطي ، أو لم يقل ، لأنه قد يكتب ما سمعه ، ثم يشكك فيه ، فلا بد من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقة ، إذ ليس لأحد رواية ما شك في روايته إجماعاً ، وعلى هذا فلو روى كتاباً عن بعض المحدثين ، وشك في حديث واحد منه غير معين ، لم تجز له روايته[1] شيء منه ، لأنه ما من واحد من تلك الأحاديث إلا ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه ، وكذلك لو روى عن جماعة حديثاً ، وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين ؛ فليس له الرواية عن واحد منهم ، لأنه ما من واحد إلا ويجوز أن يكون هو المشكوك في الرواية عنه والرواية مع الشك ممتنعة .

نعم ، لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه ، فهذا مما اختلف فيه .

فقال أبو حنيفة : لا يجوز روايته ولا العمل به ، لأنه حكم على المروي عنه بأنه حدثه به ، فلا يجوز مع عدم العلم ، كما في الشهادة .

وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد بن الحسن : تجوز له الرواية والعمل به

---

(١) «روايته» ـ الصواب : «رواية» .

لأن ذلك مما يغلب على الظن صحته ، ولهذا فإن آحاد أصحاب رسول الله ﷺ كان يحملون كتب الرسول إلى أطراف البلاد في أمور الصدقات وغيرها ، وكان يجب على كل أحد الأخذ بها بإخبار حاملها أنها من كتب الرسول وإن لم يكن ما فيها مما سمعه الحامل ، ولا المحمول إليه ، لكونها مغلبة على الظن ، ولا كذلك في الشهادة ، لأنه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية ، كما ذكرناه فيما تقدم ، وعلى هذا فلو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث : إنه صحيح ، فالحكم في جواز الأخذ به والخلاف فيه ، كما سبق فيما إذا ظن أنه يرويه ، مع الاتفاق على أنه لا تجوز روايته عنه بخلاف ما إذا ظن الرواية عنه .

القسم الرابع

فيما اختلف في ردّ خبر الواحد به

وفيه عشر مسائل

* المسألة الأولى :

اختلفوا في نقل حديث النبي ﷺ بالمعنى دون اللفظ .

والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والحسن البصري وأكثر الأئمة أنه يحرم ذلك على الناقل ، إذ[1] كان غير عارف بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها ، وإن كان عالماً بذلك ؛ فالأولى له النقل بنفس اللفظ إذ هو أبعد عن التغيير والتبديل وسوء التأويل . وإن نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى ، ولا نقصان منه ، فهو جائز .

---

(١) «إذ» ـ الصواب : «إن أو إذا» .

ونقل عن ابن سيرين[1] وجماعة من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته ، وهو اختيار أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

ومنهم من فصل وقال : بجواز إبدال اللفظ بما يرادفه ، ولا يشتبه الحال فيه ، ولا يجوز بما عدى ذلك .

والمختار مذهب الجمهور ، ويدل عله النص ، والإجماع ، والأثر المعقول .

أما النص ، فما روى ابن مسعود : أن رجلاً سأل النبي ﷺ وقال له : «يا رسول الله! تحدثنا بحديث لا نقدر أن نسوقه كما سمعناه ، فقال ﷺ : «إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث»[2] .

وأيضاً فإن النبي ﷺ كان مقرراً لآحاد رسله إلى البلاد في إبلاغ أوامره ونواهيه بلغة المبعوث إليهم دون لفظ النبي ﷺ ، وهو دليل الجواز .

وأما الإجماع فما روي عن ابن مسعود أنه كان إذا حدث قال : قال رسول الله ﷺ : «هكذا أو نحوه» ، ولم ينكر عليه منكر ، فكان إجماعاً .

وأما الأثر فما روي عن مكحول أنه قال : دخلنا على واثلة بن الأسقع فقلنا : حدثنا حديثاً ليس فيه تقديم ولا تأخير ، فغضب وقال : لا بأس إذا قدمت وأخرت إذا أصبت المعنى[3] .

---

(١) هو محمد بن سيرين الأنصاري ، مولاهم أبو بكر ابن أبي عمرة البصري ، مات في شوال سنة ١١٠ عن ٧٧ سنة .

وأبو بكر الرازي هو الجصاص تقدمت ترجمته .

(٢) ذكر السيوطي في «تدريب الراري» الحديث مطولاً وقال : «رواه ابن منده في «معرفة الصحابة» ، والطبراني في « الكبير» من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة ، وهو السائل» ، والحديث مضطرب لا يصح ؛ كما قال السخاوي . وذكره الجورقاني في «الموضوعات» .

(٣) قال السيوطي في «تدريب الراوي» : «روى البيهقي عن مكحول ؛ قال : دخلت أنا وأبو الأزهر على واثلة بن الأسقع فقلنا له : يا أبا الأسقع! حدثنا . . .» إلخ

ومكحول هو أبو أيوب وأبو مسلم الشامي الدمشقي ، وأبو الأزهر هو المغيرة بن فروة الدمشقي .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن الإجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم ، وإذا جاز الإبدال بغير العربية في تفهم المعنى ، فالعربية أولى .

الثاني : هو إنا نعلم أن اللفظ غير مقصود لذاته ونفسه ، ولهذا فإن النبي ﷺ كان يذكر المعنى في الكرات المتعددة بألفاظ مختلفة ، بل المقصود إنما هو المعنى ، ومع حصول المعنى ، فلا أثر لاختلاف اللفظ .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول :

أما النص فقوله ﷺ : «نضر الله امرأً سمع مقالتي ؛ فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن العلماء بالعربية وأهل الاجتهاد ، قد يختلفون في معنى اللفظ الوارد مع اتحاده ، حتى أن كل واحد منهم قد يتنبه منه على ما لا يتنبه عليه الآخر ، وعند ذلك فالراوي وإن كان عالماً بالعربية واختلاف دلالات الألفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك ، فإذا أتى بلفظ يؤدي المعنى الذي فهمه من اللفظ النبوي دون غيره مع احتمال أن يكون ما أخل به هو المقصود ، أو بعض المقصود ، فلا يكون وافياً بالغرض من اللفظ ، وربما اختل المقصود من اللفظ بالكلية بتقدير تعدد النقلة بأن ينقل كل واحد ما سمعه من الراوي الذي قبله بألفاظ غير ألفاظه على حسب ما يعقله من لفظه ، مع تفاوت اليسير في المعنى ، حتى ينتهي المعنى الأخير إلى مخالفة المعنى المقصود باللفظ النبوي بالكلية ، وهو ممتنع .

الثاني : أن خبر النبي ﷺ قول تعبدنا باتباعه ، فلا يجوز تبديله بغيره ،

كالقرآن وكلمات الآذان والتشهد والتكبير .

والجواب عن النص من وجهين :

الأول : القول بموجبه ، وذلك لأن من نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان يصح أن يقال : أدى ما سمع كما سمع ، ولهذا ، يقال لمن ترجم لغة إلى لغة ، ولم يغير المعنى : أدى ما سمع كما سمع ، ويدل على أن المراد من الخبر إنما هو نقل المعنى دون اللفظ ، ما ذكره من التعليل ، وهو اختلاف الناس في الفقه ، إذ هو المؤثر في اختلاف المعنى .

وأما الألفاظ التي لا يختلف اجتهاد الناس في قيام بعضها مقام بعض ، فذلك مما يستوي فيه الفقيه والأفقه ومن ليس بفقيه ، ولا يكون مؤثراً في تغيير المعنى .

الثاني : أن هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ ، وذلك لأن الظاهر أن الخبر المروي حديث واحد ، والأصل عدم تكرره من النبي ﷺ ، ومع ذلك فقد روي بألفاظ مختلفة ، فإنه روى «نضر الله امرأً» ، و«رحم الله امرأً» ، «ورب حامل فقه غير فقيه» ، وروي «لا فقه له»[1] .

وعن المعنى الأول من المعقول أن الكلام إنما هو مفروض في نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان ، حتى أنه لو ظهرت فيه الزيادة والنقصان لم يكن جائزاً .

وعن الثاني بالفرق بين ما نحن فيه وما ذكروه من الأصول المقيس عليها .

أما القرآن ، فلأن المقصود من ألفاظه الإعجاز ، فتغييره مما يخرجه عن الإعجاز فلا يجوز ، ولا كذلك الخبر فإن المقصود منه المعنى دون اللفظ ، ولهذا

---

(١) أصل الحديث رواه أحمد في «المسند» ، والترمذي في «الجامع» .

فإنه لا يجوز التقديم والتأخير في القرآن ، وإن لم يختلف المعنى ، كما لو قال بدل : اسجدي اركعي واركعي واسجدي ، ولا كذلك في الخبر .

وأما كلمات الآذان والتشهد والتكبير ، فالمقصود منها إنما هو التعبد بها ، وذلك لا يحصل بمعناها ، والمقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ ، كيف وإنه ليس قياس الخبر على ما ذكروه أولى من قياسه على الشهادة حيث تجوز الشهادة على شهادة الغير مع اتحاد المعنى ، وإن كان اللفظ مختلفاً .

* المسألة الثانية :

إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه ، فلا يخلو إما أن يكون إنكاره لذلك إنكار جحود وتكذيب للفرع ، أو إنكار نسيان وتوقف .

فإن كان الأول فلا خلاف في امتناع العمل بالخبر[1] لأن كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه ، ولا بد من كذب أحدهما ، وهو موجب للقدح في الحديث ، غير أن ذلك لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين ، لا وكل واحد منهما عدل ، وقد وقع الشك في كذبه ، والأصل العدالة ، فلا تترك بالشك ، وتظهر فائدة ذلك في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر .

وإما إن كان الثاني ، فقد اختلفوا في قبول ذلك الخبر والعمل به .

فذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل في أصح الروايتين عنه ، وأكثر المتكلمين إلى جواز العمل ، خلافاً للكرخي[2] وجماعة من أصحاب أبي حنيفة

---

(١) ذكر النووي في «التقريب» أنه المختار ، وذكر السيوطي في «تدريب الراوي» أن مقابل المختار عدم رد المروي قال : «واختاره السمعاني وعزاه الشاشي للشافعي» ، ثم ذكر قولاً ثالثاً ورابعاً فارجع إليه ، واختار عدم الرد أيضاً ابن السبكي في «جمع الجوامع» .

(٢) الكرخي هو أبو الحسن عبيد الله بن دلهم .

ولأحمد بن حنبل في الرواية الأخرى عنه ودليله الإجماع والمعقول .

أما الإجماع ، فما روي : أن ربيعة بن أبي عبد الرحمن روى عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قضى باليمين مع الشاهد[1] ، ثم نسيه سهيل ، فكان يقول : «حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي هريرة عن النبي ﷺ» ، ويرويه هكذا ، ولم ينكر عليه أحد من التابعين ذلك ، فكان إجماعاً منهم على جوازه .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن الفرع عدل ، وهو جازم بروايته عن الأصل ، غير مكذب له وهما عدلان ، فوجب قبول الرواية والعمل بها .

الثاني : أن نسيان الأصل الرواية لا تزيد على موته وجنونه ، ولو مات أو جن ؛ كانت رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها إجماعاً . فكذلك إذا نسي .

فإن قيل : أما الاستدلال بقضية ربيعة ، فلا حجة فيه ، لاحتمال أن سهيلاً ذكر الرواية برواية ربيعة عنه ، ومع الذكر فالرواية تكون مقبولة ، ثم هو معارض بما روي : أن عمار بن ياسر قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : أما تذكر يا أمير المؤمنين ، لما كنا في الإبل ،فأجنبت فتمعكت في التراب ؛ ثم سألت النبي ﷺ فقال : «إنما يكفيك أن تضرب بيديك»[2] ، فلم يقبل عمر من عمار ما رواه ، مع كونه عدلاً عنده ، لما كان ناسياً له .

---

(١) رواه ابن ماجه والترمذي وأبو داود .

(٢) أثر محاجة عمار لعمر في تيمم الجنب ، رواه أحمد في «المسند» وأما حديث تعليم النبي ﷺ عماراً صفة التيمم فمروي في «الصحيحين» .

وأما ما ذكرتموه من المعقول ، فالأصل وإن لم يكن مكذباً للفرع ، غير أن نسيانه لما نسب إليه يجب أن يكون مانعاً من العمل به ، كما لو ادعى مدع أن الحاكم حكم له بشيء ، فقال الحاكم : لا أذكر ذلك ، فأقام المدعي شاهدين شهدا بذلك ، فإنه لا يقبل ، وكذلك إذا أنكر شاهد الأصل شهادة الفرع عليه على سبيل النسيان ، فإن الشهادة لا تقبل .

الجواب عن قولهم : إن سهيلاً ذكر الرواية ؛ قلنا : لو كان كذلك ، لانطوى ذكر ربيعة ، وكان يروي عن شيخه ، كما لو نسي ، ثم تذكر بنفسه ، وأما رد عمر لرواية عمار عند نسيانه ، فليس نظيراً لما نحن فيه فإن عماراً لم يكن راوياً عن عمر ، بل عن النبي ﷺ وحيث لم يعمل عمر بروايته فلعله كان شاكاً في روايته أو كان ذلك مذهباً له ، فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين على ما سيأتي تقريره .

وأما الحاكم إذا نسي ما حكم به ، وشهد شاهدان بحكمه ، فقد قال مالك وأبو يوسف : يلزمه الحكم بشهادتهما ، وعندنا وإن لم يجب عليه ذلك ، فهو واجب على غيره من القضاة .

وأما القياس على الشهادة ؛ فلا يصح ، لأن باب الشهادة أضيق من باب الرواية ، وقد اعتبر فيها من الشروط والقيود ما لم يعتبر في الرواية ، وذلك كاعتبار العدد والحرية والذكورة ولا يقبل فيها العنعنة ، ولا تصح الشهادة على الشهادة من وراء حجاب ، ولو قال : أعلم بدل قوله : أشهد ؛ لا يصح ، ولا كذلك في الرواية ، فامتنع القياس .

*** المسألة الثالثة :**

إذا روى جماعة من الثقات حديثاً ، وانفرد واحد منهم بزيادة في الحديث

لا تخالف المزيد عليه ، كما لو روى جماعة : أن النبي دخل البيت ، وانفرد واحد منهم بزيادة ، فقال : دخل البيت وصلى ، فلا يخلو إما أن يكون مجلس الرواية مختلفاً بأن يكون المنفرد بالزيادة روايته عن مجلس غير مجلس الباقين ؛ أو أن مجلس الرواية متحد ، ويجهل الأمران .

فإن كان المجلس مختلفاً ، فلا نعرف خلافاً في قبول الزيادة ، لاحتمال أن يكون النبي ﷺ قد فعل الزيادة في أحد المجلسين دون الآخر ، والراوي عدل ثقة ، ولم يوجد ما يقدح في روايته ، فكانت روايته مقبولة ، ولهذا فإنه لو روى حديثاً لم ينقله غيره مع عدم حضوره لم يقدح ذلك في روايته .

وكذلك لو شهد اثنان على شخص بألفي درهم لزيد في مجلس ، وشهدت بينة أخرى عليه في مجلس آخر بألف ، لا يكون ذلك قدحاً في الألف الزائدة ، مع أن باب الشهادة أضيق من باب الرواية كما قررنا .

وأما إن اتحد المجلس ، فإن كان من لم يرو الزيادة قد انتهوا إلى عدد لا تصور في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها ؛ فلا يخفى أن تطرق الغلط والسهو إلى الواحد فيما نقله من الزيادة ، يكون أولى من تطرق ذلك إلى العدد المفروض فيجب ردها[1] وإن لم ينتهوا إلى هذا الحد ، فقد اتفق جماعة الفقهاء أو المتكلمين على وجوب قبول الزيادة ، خلافاً عنه لجماعة من المحدثين ولأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين .

ودليل ذلك أن الراوي عدل ثقة ، وقد جزم بالرواية ، وعدم نقل الغير لها فلاحتمال أن يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل في أثناء المجلس وسمع بعض

(١) وقيل : تقبل لجواز أن تكون الجماعة تركتها اقتصاراً على محل الاستشهاد لا غلطاً ولا سهواً ، ومثال ذلك حديث حذيفة : «جعلت لي الأرض مسجداً طهوراً» تفرد أبو مالك الأشجعي فقال : وتربتها طهوراً . انظر «التقريب» وشرحه للسيوطي .

الحديث أو خرج في أثناء المجلس لطارىء أوجب له الخروج قبل سماع الزيادة ، وبتقدير أن يكون حاضراً من أول المجلس إلى آخره ، فلاحتمال أن يكون قد طرأ ما شغله عن سماع الزيادة وفهمها من سهو أو ألم أو جوع أو عطش مفرط أو فكره في أمر مهم أو اشتغال بحديث مع غيره والتفات إليه ، أو أنه نسيها بعد ما سمعها ، ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل بالرواية ، لا يكون عدم نقل غيره للزيادة قادحاً في روايته .

فإن قيل : هذه الاحتمالات وإن كانت منقدحة في حق من لم يرو الزيادة فاحتمال الغلط والسهو على الناقل للزيادة أيضاً منقدح ، وذلك بأن يتوهم أنه سمع تلك الزيادة ، ولم يكن قد سمعها ، أو أنه سمعها من غير الرسول ، وتوهم سماعها من الرسول ، أو أنه ذكرها على سبيل التفسير والتأويل فظن السامع أنها زيادة في الحديث المروي ، وذلك كما روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى ، قال ابن عباس : ولا أحسب غير الطعام إلا كالطعام ؛ فأدرجه بعض الرواة في الحديث .

وكذلك ما روي عن النبي ﷺ ؛ أنه قال : «فإذا زادت الإبل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة» ، فظن الراوي أن الاستئناف إعادة للفرض الأول في المائة الأولى ، فقال : (في كل خمس شاة) ، وأدرج ذلك في كلام النبي ﷺ ومع تعارض الاحتمالات ، فليس العمل بالزيادة أولى من تركها ، بل الترجيح بجانب الترك لوجهين :

الأول : أن احتمال تطرق الغلط والسهو على الواحد أكثر من احتمال تطرقه إلى الجماعة .

الثاني : أن الترك على وفق النفي الأصلي ، والإثبات على خلافه فكان

أولى ، ولهذا فإنه لو اجتمع المقومون علي قيمة متلف ، وخالفهم واحد بزيادة في تقويمه في القيمة فإن الزيادة تلغى بالإجماع .

والجواب عما عارضوا به من السهو في حق راوي الزيادة ، أنه وإن كان منقدحاً ، غير أن ما ذكرناه من الاحتمالات في حق من لم يرو الزيادة أكثر ، ولأن سهو الإنسان عما سمعه يكون أكثر من سهوه فيما لم يسمعه أنه سمعه .

وما ذكروه من الزيادة بناء على احتمال التفسير والتأويل وإن كان قائماً ، غير أنه في غاية البعد ، إذ الظاهر من حال العدل الثقة أنه لا يدرج في كلام النبي ﷺ ما ليس فيه لما فيه من التدليس والتلبيس ، ولو جوز مثل ذلك فما من حديث إلا ويمكن أن يتطرق إليه هذا الاحتمال ، ويلزم من ذلك إبطال جميع الأحاديث .

وما ذكروه من الترجيح الأول فغير مطرد فيما إذا كان عدد الناقل للزيادة مساوياً لعدد الآخرين وهو من جملة صور النزاع ، وبتقدير أن يكون أكثر ، فقد بينا أن الترجيح بجانب الواحد .

وما ذكروه من الترجيح الثاني فهو معارض بما إذا كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت .

وأما التقويم فحاصله يرجع إلى ظن وتخمين ، بطريق الاجتهاد ، ولا يخفى أن تطرق الخطأ في ذلك إلى الواحد أكثر من تطرقه إلى الجمع ، بخلاف الرواية ، فإنها لا تكون إلا بنقل ما هو محسوس بالسمع ، وتطرق الخطأ إليه بعيد .

وأما إن جهل الحال في أن الرواية عن مجلس واحد أو مجالس مختلفة ، فالحكم على ما سبق فيما إذا اتحد المجلس ، وقبول الزيادة فيه أولى ، نظراً إلى احتمال اختلاف مجلس الرواية .

هذا كله فيما إذا لم تكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه .

وأما إن كانت مخالفة له ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، فالظاهر التعارض خلافاً لبعض المعتزلة ، وعلى هذا لو روى الواحد الزيادة مرة ، واهملها مرة ، في حديث واحد ، فالتفصيل والحكم على ما تقدم فيما إذا تعددت الرواة ، فعليك بالاعتبار .

وكذلك الخلاف فيما إذا أسند الخبر الواحد ، وأرسله الباقون ، أو رفعه إلى النبي ﷺ وأوقفه الباقون على بعض الصحابة .

*** المسألة الرابعة :**

إذا سمع الراوي خبراً وأراد نقل بعضه وحذف بعضه ، فلا يخلو إما أن يكون الخبر متضمناً لأحكام لا يتعلق بعضها ببعض ، أو يتعلق بعضها ببعض .

فإن كان الأول كقوله : «المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ، ويرد عليهم أقصاهم ، وهم يد على من سواهم» ، فلا نعرف خلافاً في جواز نقل البعض وترك البعض ، فإن ذلك بمنزلة أخبار متعددة ، ومن سمع أخبار متعددة فله رواية البعض دون البعض ، وإن كان الأولى إنما هو نقل الخبر بتمامه ، لقوله ﷺ : «نضر الله امرأً سمع مقالتي ، فوعاها ، فأداها كما سمعها» .

وإن كان الثاني ، وذلك بأن يكون الخبر مشتملاً على ذكر غاية ، كنهيه ﷺ عن بيع الطعام ، حتى تحوزه التجار إلى رحالهم وكنهيه عن بيع الثمار حتى تزهى .

أو شرط : كقوله : «من قاء أو رعف أو أمذى ؛ فليتوضأ وضوءه للصلاة» .

أو استثناء : كقوله : «لا تبيعوا البُر بالبُر» إلى قوله : «إلا سواء بسواء ،

مثلاً بمثل» .

فإذا ذكر بعض الخبر ، وقطعه عن الغاية أو الشرط أو الاستثناء فهو غير جائز لما فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع .

*** المسألة الخامسة :**

خبر الواحد إذا ورد موجباً للعمل فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود[(١)] في نقض الوضوء بمس الذكر ، وخبر أبو هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم الليل ، وخبره في رفع اليدين في الركوع ، والأكل في الصوم ناسياً ونحوه ، مقبول عند الأكثرين ، خلافاً للكرخي[(٢)] وبعض أصحاب أبي حنيفة .

دليل ذلك النص ، والإجماع ، والمعقول ، والإلزام .

وأما النص ، فقوله تعالى : ﴿فلولا نفرمن كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذ رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ ، أوجب الإنذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين ، وإن كانت آحاداً ، وهو مطلق فيما تعم به البلوى ، وما لا تعم ، ولولا أنه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة ، وتقريره كما سبق .

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى .

فمن ذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال : كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً حتى روى لنا رافع بن خديج : أن النبي ﷺ : نهى عن ذلك ؛

---

(١) حديث نقض الوضوء بمس الذكر اشتهر بين العلماء أنه من طريق بسرة بنت صفوان . وقد روي في هذا الباب عن غير بسرة من الصحابة ، ولكن من بينهم فيما عرفت عبد الله بن مسعود ، فلينظر .

(٢) تقدمت ترجمته تعليقاً في ص ١٢٨ .

فانتهينا .

ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير إنزال ، إلى خبر عائشة وهو قولها : «إذا التقى الختانان ؛ وجب الغسل ، أنزل أو لم ينزل ، فعلته أنا ورسول الله ﷺ ؛ واغتسلنا» .

ومن ذلك : رجوع أبي بكر وعمر في سدس الجدة لما قال لها : لا أجد لك في كتاب الله شيئاً ، إلى خبر المغيرة ، وهو قوله : أن النبي ﷺ أطعمها السدس وصار ذلك إجماعاً .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن الراوي عدل ثقة ، وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه ، وذلك يغلِّب على الظن صدقه ، فوجب تصديقه كخبره فيما لا تعم به البلوى .

الثاني : أنه يغلب على الظن ، فكان واجب الاتباع ، كالقياس ، والمسألة ظنية ، فكان الظن فيها حجة .

وأما الإلزام فهو أن الوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة ، ووجوب الغسل من غسل الميت ، وإفراد الإقامة وتثنيتها ، من قبيل ما تعم به البلوى ، ومع ذلك فقد أثبتها الخصوم بأخبار الاحاد .

فإن قيل : لا نسلم إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى ، فإن أبا بكر رد خبر المغيرة في الجدة .

وما ذكرتموه من المعقول فمبني على أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون ، وليس كذلك ، وبيانه من وجهين :

الأول : أن تعم به البلوى ، كخروج الخارج من السبيلين ، ومس الذكر ، مما

يتكرر في كل وقت ، فلو كانت الطهارة مما تنتقض به ، لوجب على النبي ﷺ إشاعته ، وأن لا يقتصر على مخاطبة الآحاد به ، بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في إشاعته حتى لا يفضى ذلك إلى إبطال صلاة أكثر الخلق ، وهم لا يشعرون ؛ فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه .

الثاني : أن ذلك مما يكثر السؤال عنه ، والجواب والدواعي متوفرة على نقله ، فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه ، كانفراد الواحد بنقل قتل أمير البلد في السوق بمشهد من الخلق ، وطروء حادثة منعت الناس من صلاة الجمعة ، وأن الخطيب سب الله ورسوله على رأس المنبر ، إلى غير ذلك من الوقائع ، ولهذا فإنه لما كان القرآن مما تعم به البلوى بمعرفته امتنع إثباته بخبر الواحد .

وأما ما ذكرتموه من الإلزامات فغير مساوية في عموم البلوى لمس الذكر ، فلا تكون في معناه .

والجواب عن رد أبي بكر لخبر المغيرة في الجدة أنه لم يكن مطلقاً ، ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة ، وخبرهما غير خارج عن الآحاد .

وما ذكروه في الوجه الأول من التكذيب فإنما يصح أن لو كان النبي ﷺ مكلفاً بالإشاعة على لسان أهل التواتر ، وهو غير مسلم .

قولهم : إنه يلزم من عدم ذلك إبطال صلاة أكثر الخلق ، لا نسلم فإن من لم يبلغه ذلك ؛ فالنقض غير ثابت في حقه ، ولا تكليف بمعرفة ما لم يقم عليه دليل .

وما ذكروه في الوجه الثاني فإنما يلزم توفر الدواعي على نقله إن لو كان لا طريق إلى إثباته سوى النقل المتواتر ، وأما إذا كان طريق معرفة ذلك إنما هو

الظن ، فخبر الواحد كاف فيه ولهذا جاز إثباته بالقياس إجماعاً ، وما استشهدوا به من الوقائع فغير مناظرة لما نحن فيه ، إذ الطباع مما تتوفر على نقلها وإشاعتها عادة فانفراد الواحد يدل على كذبه[1] .

ثم ما ذكروه من الوجهين منتقض عليهم حيث عملوا بأخبار الآحاد فيما ذكرناه من صور الإلزام ومس الذكر ، وإن كان أعم في الوقوع من تلك الصور ؛ فذلك لا يخرج تلك الصورة عن كونها واقعة في عموم البلوى .

وأما القرآن فإنما امتنع إثباته بخبر الواحد ، لا لأنه مما تعم به البلوى ، بل لأنه المعجز في إثبات نبوة النبي ﷺ ، وطريق معرفته متوقف على القطع ، ولذلك وجب على النبي إشاعته وإلقاؤه على عدد التواتر[2] ، ولا كذلك ما نحن فيه ، فإن الظن كاف فيه ، ولذلك يجوز إثباته بالقياس ، وما عدا القرآن مما أشيع إشاعة اشترك فيها الخاص والعام ، كالعبادات الخمس ، وأصول المعاملات : كالبيع ، والنكاح ، والطلاق ، والعتاق ، وغير ذلك من الأحكام مما كان يجوز أن لا يشيع ، فذلك إما بحكم الاتفاق ، وإما لأنه ﷺ كان متعبداً بإشاعته . والله أعلم[3] .

*** المسألة السادسة :**

إذا روى الصحابي خبراً ، فلا يخلو إما أن يكون مجملاً ، ظاهراً أو نصاً قاطعاً في متنه .

فإن كان مجملاً مشتركاً بين محامل على السوية ، كلفظ القروء ونحوه ،

---

(١) تقدم ما فيه تعليقاً .

(٢) هذا خلاف الواقع ؛ فإنه ﷺ كان يبعث كتبه مع الآحاد ، وكان يرسل الولاة والدعاة إلى الدين أصوله وفروعه والمعلمين له آحاداً ، ومما يدل عليه استقراء سيرته في ذلك .

(٣) بل ذلك متعبد به مقصود إشاعته ولو بطريق الآحاد .

فإن حمله الراوي على بعض محامله ؛ فإن قلنا : إن اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله ، كما سيأتي تقريره ، فهو القسم الثاني وسيأتي الكلام فيه ، وإن قلنا بامتناع حمله على جميع محامله ، فلا نعرف خلافاً في وجوب حمل الخبر على ما حمله الراوي عليه ؛ لأن الظاهر من حال النبي ﷺ أنه لا ينطق باللفظ المجمل لقصد التشريع وتعريف الأحكام ، ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية تعين المقصود من الكلام ، والصحابي الراوي المشاهد للحال أعرف بذلك من غيره ، فوجب الحمل عليه ، ولا يبعد أن يقال بأن تعيينه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر ، فإن انقدح له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال ، وجب عليه اتباعه ، وإلا فتعيين الراوي صالح للترجيح ، فيجب اتباعه .

وأما إن كان اللفظ ظاهراً في معنى وحمله الراوي على غيره ، فمذهب الشافعي وأبي الحسن الكرخي وأكثر الفقهاء أنه يجب الحمل على ظاهر الخبر دون تأويل الراوي ، ولهذا قال الشافعي : كيف أترك الخبر لأقوال أقوام ، لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث؟ .

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم إلى وجوب العمل بمذهب الراوي ، وقال القاضي عبد الجبار : إن لم يكون لمذهب الراوي وتأويله وجه ، سوى علمه بقصد النبي ﷺ لذلك التأويل ؛ وجب المصير إليه ، وإن لم يعلم ذلك بل جوز أن يكون قد صار إليه لدليل ظهر له ، من نص أو قياس وجب النظر إلى ذلك الدليل ، فإن كان مقتضياً لما ذهب إليه ، وجب المصير إليه وإلا فلا .

وهذا اختيار أبي الحسين البصري .

والمختار أنه إن علم مأخذه في المخالفة وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ما ذهب إليه الراوي ، وجب اتباع ذلك الدليل لا لأن الراوي عمل به ، فإنه ليس عمل أحد المجتهدين حجة على الآخر .

وإن جهل مأخذه فالواجب العمل بظاهر اللفظ ؛ وذلك لأن الراوي عدل ، وقد جزم بالرواية عن النبي ﷺ وهو الأصل في وجوب العمل بالخبر ، ومخالفة الراوي له ، فيحتمل أنه كان لنسيان طرأ عليه ، ويحتمل أنه كان لدليل اجتهد فيه ؛ وهو مخطىء فيه ، أو هو مما يقول به دون غيره من المجتهدين ، كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس بما رآه من إجماع أهل المدينة على خلافه ، ويحتمل أنه علم ذلك علماً لا مراء فيه ، من قصد النبي له .

وإذا تردد بين هذه الاحتمالات ، فالظاهر لا يترك بالشك والاحتمال ، وعلى كل تقدير فبمخالفته للخبر لا يكون فاسقاً ، حتى يمتنع العمل بروايته ، وبهذا يندفع قول : الخصم إنه إن أحسن الظن بالراوي وجب حمل الخبر على ما حمله عليه ، وإن أسيىء به الظن امتنع العمل بروايته .

وأما إن كان الخبر نصاً في دلالته ، غير محتمل للتأويل والمخالفة ، فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ ، ولعله يكون ناسخاً في نظره ، ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين ، وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره ، وإذا كان ذلك محتملاً ، فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه ، لأمر محتمل .

*** المسألة السابعة :**

خبر الواحد العدل ، إذا ثبت أن النبي ﷺ عمل بخلافه فلا يرد له الخبر إن لم يكن النبي ﷺ داخلاً تحت عمومه ، وإن كان داخلاً تحت عمومه لكنه

الدليل على أن ما فعله من خواصه التي لا يشاركه فيها أحد ، وإن لم يكن من خواصه فيجب العمل بالراجح من الفعل أو الخبر إن تعذر تخصيص أحدهما بالآخر ، وإن عمل بخلافه أكثر الأمة فهم بعض الأمة ، فلا يرد الخبر بذلك إجماعاً .

وإن خالف باقي الحفاظ للراوي فيما نقله ، فالمختار الوقف في ذلك نظراً إلى أن تطرق السهو والخطأ إلى الجماعة ، وإن كان أبعد من تطرقه إلى الواحد ، غير أن تطرق السهو إلى ما لم يسمع أنه سمع أبعد من تطرق السهو إلى ما سمع أنه لم يسمع[1] .

*** المسألة الثامنة :**

اتفقت الشافعية والحنابلة وأبو يوسف وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة ، وأكثر الناس على قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد ، وفي كل ما يسقط بالشبهة ، خلافاً لأبي عبدالله البصري والكرخي ، ودليل ذلك أنه يغلب على الظن ، فوجب قبوله لقوله ﷺ : «نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر»[2] ولأنه حكم يجوز إثباته بالظن ، بدليل ثبوته بالشهادة ، وبظاهر الكتاب فجاز إثباته بخبر الواحد كسائر الأحكام الظنية ، والمسألة ظنية[3] ، فكان الظن كافياً فيها . وسقوطه بالشبهة لو كان ، لكان مانعاً من الأعمال والأصل

---

(١) انظر : ما تقدم للآمدي في «تفرد الثقة» عن الجماعة برواية زيادة في الحديث .

(٢) ارجع إلى ما ذكره ابن حجر في «التلخيص الحبير» من استنكار المزي حديث : «إنما نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» ، ثم ما ذكره ابن حجر من أثر عمر : «إنما كانوا يؤخذون بالوحي على عهد النبي ﷺ ، وإن الوحي قد انقطع ، وإنما نأخذ الآن بما ظهر لنا من أعمالكم» ، وما نقله ابن حجر عن ابن عبد البر من إجماع الأمة على الأخذ بالظاهر .

(٣) اعترف بأن هذه المسألة ظنية واختار الوقف في التي قبلها فكيف يصح مع هذا دعواه مراراً أن مسائل الأصول قطعية؟ انظر : التعليق ص ٨٨ ، ٩٩ .

عدم ذلك ، وعلى من يدعيه بيانه .

فإن قيل : خبر الواحد مما يدخله احتمال الكذب ، فكان ذلك شبهة في درء الحد ، لقوله ﷺ : «ادرؤا الحدود بالشبهات» فهو باطل بإثباته بالشهادة ، فإنها محتملة للكذب ، ومع ذلك تثبت بها .

*** المسألة التاسعة :**

خبر الواحد ، إذا خالف القياس ، فإما أن يتعارضا من كل وجه بأن يكون أحدهما مثبتاً لما نفاه الآخر ، أو من وجه دون وجه ، بأن يكون أحدهما مخصصاً للآخر .

فإن كان الأول ، فقد قال الشافعي رضي الله عنه وأحمد بن حنبل والكرخي وكثير من الفقهاء : إن الخبر مقدم على القياس .

وقال أصحاب مالك : يقدم القياس . وقال عيسى [1] بن أبان : إن كان الراوي ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه ، قدم خبره على القياس ، وإلا فهو موضع اجتهاد .

وفصل أبو الحسين البصري ، فقال : علة القياس الجامعة إما أن تكون منصوصة أو مستنبطة ؛ فإن كانت منصوصة ، فالنص عليها إما أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع : فإن كان مقطوعاً به ، وتعذر الجمع بينهما ، وجب العمل بالعلة لأن النص على العلة كالنص على حكمها ، وهو مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون ، فكانت مقدمة .

وإن لم يكن النص على العلة مقطوعاً به ، ولا حكمها في الأصل مقطوعاً به ، فيجب الرجوع إلى خبر الواحد لاستواء النصين في الظن ، أو اختصاص

(١) هو أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة ، الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ٢٢١ .

خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة ، بخلاف النص الدال على العله ، فإنه إنما يدل الحكم بواسطة العلة ، وإن كان حكمها ثابتاً قطعاً فذلك موضع الاجتهاد ، وإن كانت العلة مستنبطة فحكم الأصل إما أن يكون ثابتاً بخبر واحد أو بدليل مقطوع به ، فإن كان ثابتاً بخبر واحد فالأخذ بالخبر أولى . وإن كان ثابتاً قطعاً ، قال : فينبغي أن يكون هذا موضع الاختلاف بين الناس . ومختاره أنه مجتهد فيه ، وقال القاضي أبو بكر بالوقف .

والمختار في ذلك أن يقال : إما أن يكون متن خبر الواحد قطعياً ، أو ظنياً : فإن كان متنه قطعياً فعلة القياس إما أن تكون منصوصة ، أو مستنبطة ، فإن كانت منصوصة ، وقلنا : إن التنصيص على علة القياس لا يخرجه عن القياس ، فالنص الدال عليها ؛ إما أن يكون مساوياً في الدلالة لخبر الواحد ، أو راجحاً عليه ، أو مرجوحاً .

فإن كان مساوياً فخبر الواحد أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة ، ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة .

وإن كان مرجوحاً ؛ فخبر الواحد أولى مع دلالته على الحكم من غير واسطة .

وإن كان راجحاً على خبر الواحد ، فوجد العلة في الفرع إما أن يكون مقطوعاً به أو مظنوناً : فإن كان مقطوعاً ، فالمصير إلى القياس أولى ؛ وإن كان وجودها فيه مظنوناً ، فالظاهر الوقف ؛ لأن نص العلة . وإن كان في دلالته على العلة راجحاً ، غير أنه إنما يدل على الحكم بواسطة العلة ، وخبر الواحد لا بواسطة . فاعتدلا .

وأما إن كانت العلة مستنبطة ؛ فالخبر مقدم على القياس مطلقاً . ودليله

النص ، والإجماع ، والمعقول .

أما النص ؛ فما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حيث بعثه إلى اليمن قاضياً : «بما تحكم؟» قال : بكتاب الله . قال : «فإن لم تجد» . قال : بسنة رسول . قال : «فإن لم تجد؟» . قال : أجتهد رأيي ، ولا آلو .

أخّر العمل بالقياس عن السنة من غير تفضيل بين المتواتر والأحاد . والنبي ﷺ أقره على ذلك ، وقال : «الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضاه الله ورسوله» .

وأما الإجماع ، فهو أن عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين لخبر حمل بن مالك ، وقال : لولا هذا ؛ لقضينا فيه برأينا .

وأيضاً ما روي عنه أنه ترك القياس ، في تفريق دية الأصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذي روى في كل إصبع عشرٍ من الإبل ، وترك اجتهاده .

وأيضاً ، فإنه ترك اجتهاده في منع ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد ، وقال : أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ؛ فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . وكان ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة ، ولم ينكر عليه منكر ، فصار إجماعاً .

وأما المعقول ، فهو أن خبر الواحد راجح على القياس ، وأغلب على الظن ، فكان مقدماً عليه ، وبيان ذلك أن الاجتهاد في الخبر واحتمال الخطأ فيه أقل من القياس ، لأن خبر الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوي ، وعن دلالته على الحكم ، وعن كونه حجة معمولاً بها ، فهذه ثلاثة أمور .

وأما القياس فإنه إن كان حكم أصله ثابتاً بخبر الواحد ، فهو مفتقر إلى الاجتهاد في الأمور الثلاثة . وبتقدير أن يكون ثابتاً بدليل مقطوع به ، فيفتقر إلى الاجتهاد في كون الحكم في الأصل مما يمكن تعليله أوْ لا : وبتقدير إمكان

تعليله ، فيفتقر إلى الاجتهاد في إظهار وصف صالح للتعليل . وبتقدير ظهور وصف صالح يفتقر إلى الاجتهاد في نقي المعارض له في الأصل . وبتقدير سلامته عن ذلك ، يفتقر إلى الاجتهاد في وجوده في الفرع ، وبتقدير وجوده فيه ، يفتقر إلى الاجتهاد في نفي المعارض في الفرع من وجود مانع أو فوات شرط . وبتقدير انتقاء ذلك ، يحتاج إلى النظر في كونه حجة .

فهذه سبعة أمور لابد من النظر فيها . وما يفتقر في دلالته إلى بيان ثلاثة أمور لا غير ، فاحتمال الخطأ فيه يكون أقل من احتمال الخطأ فيما يفتقر في بيانه إلى سبعة أمور . فكان خبر الواحد أولى

وربما قيل في ترجيح خبر الواحد ها هنا وجوهاً أُخر واهية آثرنا الإعراض عن ذكرها ، لظهور فسادها بأول نظر .

فإن قيل : أما ما ذكرتموه من خبر معاذ ، فقد خالفتموه فيما إذا كانت العلة الجامعة في القياس مقطوعاً بعليتها وبوجودها في الفرع كما تقدم .

وما ذكرتموه من الإجماع على تقديم خبر الواحد على القياس ، فغير مسلم ؛ فإن ابن عباس قد خالف في ذلك حيث أنه لم يقبل خبر أبي هريرة فيما رواه عن النبي ﷺ من قوله : «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً» ؛ لكونه مخالفاً للقياس .

وأيضاً فإنه رد خبر أبي هريرة في التوضي بما مست النار بالقياس وقال : ألسنا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ؟ .

وأما ما ذكرتموه من الترجيح ، فهو معارض بما يتطرق إلى الخبر من احتمال كذب الراوي ، وإن يكون في نفسه كافراً أو فاسقاً أو مخطئاً . واحتمال الإجمال في دلالة الخبر ، والتجوز ، والإضمار والنسخ ؛ وكل ذلك غير متطرق إلى

القياس .

وأيضاً ، فإن القياس يجوز به تخصيص عموم الكتاب ، وهو أقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد بالقياس أولى .

وأيضاً ، فإن الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره . وثقة الإنسان بنفسه أتم من ثقته بغيره .

وأيضاً : فإن خبر الواحد ، بتقدير إكذاب المخبر لنفسه ، يخرج الخبر عن كونه شرعياً ، ولا كذلك القياس .

والجواب : قولهم أنكم خالفتم خبر معاذ ، قلنا : غايته أنا خصصناه في صورة لمعنى لم يوجد فيما نحن فيه ، فبقينا عاملين بعمومه فيما عدا تلك الصورة .

قولهم : إن ابن عباس قد رد خبر أبي هريرة بالقياس فيما ذكروه ، وليس كذلك . أما رده لخبر غسل اليدين ، فإنما يمكن الاحتجاج به ، إن لو كان قد رده لمخالفة القياس المقتضي لجواز غسل اليدين من ذلك الإناء ، وليس كذلك .

أما أولاً ، فلأنا لا نسلم وجود القياس المقتضي لذلك وبتقدير تسليمه ، فهو إنما رده لا للقياس ، بل لأنه لا يمكن الأخذ به . ولهذا قال ابن عباس : فماذا نصنع بالمهراس؟ والمهراس : كان حجراً عظيماً يصب فيه الماء . لأجل الوضوء فاستبعد الأخذ بالخبر لاستبعاده صب الماء من المهراس على اليد . وقد وافق ابن عباس على ما تخيله من الاستبعاد عائشة ؛ حيث قالت : رحم الله أبا هريرة لقد كان رجلاً مهذراً فماذا يصنع بالمهراس[1]؟ .

---

(١) تقدم ما فيه تعليقاً في ص ٩٣ .

وأما تركه لخبر التوضي مما مست النار ، فلم يكن بالقياس ، بل بما روي عن النبي ﷺ أنه أكل كتف شاة مصلية ، وصلى ، ولم يتوضأ . ثم ذكر بعد معارضته بالخبر .

وأما ما ذكروه من ترجيحات القياس على خبر الواحد فمندفعة .

أما تطرق احتمال الكذب والفسق والخطأ إلى الراوي ، وإن كان منقدحاً ، فمثله متطرق إلى دليل حكم الأصل ، إذا كان ثابتاً بخبر الواحد . وهو من جملة صور النزاع . وبتقدير ثبوته بدليل مقطوع به ، فلا يخفى أن تطرق ذلك إلى من ظهرت عدالته وإسلامه أبعد من تطرق الخطأ إلى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات الخطأ في القياس ، لكونه معاقباً على الكذب والكفر والفسق ؛ بخلاف الخطأ في الاجتهاد ، فإنه غير معاقب عليه ، بل مثاب .

وما ذكروه من تطرق التجوز والاشتراك والنسخ إلى خبر الواحد ، فذلك مما لا يوجب ترجيح القياس عليه ، بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة . فإن جميع ذلك متطرق إليه ، وهو مقدم على القياس .

وقولهم : إن القياس يجوز تخصيص عموم الكتاب به ، قلنا : وكذلك خبر الواحد ، فلا ترجيح من هذه الجهة . كيف وأنه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس ؛ مع إنه غير معطل للكتاب ، أن يكون معطلاً لخبر الواحد بالكلية ، إذ الكلام مفروض فيما إذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما .

وقولهم : إن الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه ، بخلاف خبر الواحد .

قلنا : إلا أن تطرق الخطأ إليه أقرب من تطرقه إلى خبر الواحد لما سبق تقريره .

وقولهم : إن الخبر يخرج عن كونه شرعياً بإكذاب المخبر لنفسه بخلاف القياس .

قلنا : وبتقدير الخطأ في القياس يخرج عن كونه قياساً شرعياً ، فاستويا . كيف وإن الترجيح للخبر من جهات أخرى غير ما ذكرناها أولاً ، وهو أنه مستند إلى كلام المعصوم ، بخلاف القياس ، فإنه مستند إلى اجتهاد المجتهد ، وهو غير معصوم .

وأيضاً ، فإن القياس مفتقر إلى جنس النص في إثبات حكم الأصل . وفي كونه حجة . وخبر الواحد غير مفتقر إلى شرف القياس .

وأيضاً فإن خبر الواحد قد يصير قطعياً بما يعتضد به من جنسه حتى يصير متواتراً . ولا كذلك القياس . فإنه لا ينتهي إلى القطع بما يعتضد به من جنس الأقيسة أصلاً . فكان أولى .

هذا كله إذا تعارضا ، وتعذر الجمع بينهما .

وأما إن كان أحدهما أعم من الآخر فإن كان الخبر هو الأعم . جاز أن يكون القياس مخصصاً له على ما سيأتي في تخصيص العموم . وإن كان القياس اعم من خبر الواحد . فإن قلنا : إن العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها وجب العمل بخبر الواحد فيما دل عليه ، وبالقياس فيما عدا ذلك جمعاً بينهما وإن قلنا بأن العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم فيها على ما عرف فيما إذا تعذر الجمع بين القياس وخبر الواحد .

*** المسألة العاشرة :**

اختلفوا في قبول الخبر المرسل وصورته : ما إذا قال من لم يلق النبي ﷺ وكان عدلاً : «قال رسول الله» .

فقبله أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه وجماهير المعتزلة كأبي هاشم .

وفصل عيسى بن أبان ؛ فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، ومن هو من أئمة النقل مطلقاً ، دون من عدا هؤلاء .

وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه قال : إن كان المرسل من مراسيل الصحابة أو مراسلاً قد أسنده غير مرسله أو أرسله راوٍ آخر يروي عن غير شيوخ الأول ، أو عضده قول صحابي ، أو قول أكثر أهل العلم ، أو أن يكون المرسِل قد عرف من حاله أنه لا يرسل عمن فيه علة من جهالة أو غيرها ؛ كمراسيل ابن المسيب ، فهو مقبول وإلا فلا . ووافقه على ذلك أكثر أصحابه ، والقاضي أبو بكر[1] وجماعة من الفقهاء .

والمختار قبول مراسيل العدل مطلقاً . ودليله الإجماع ؛ والمعقول .

أما الإجماع ، فهو أن الصحابة والتابعين أجمعوا على قبول المراسيل من العدل .

أما الصحابة فإنهم قبلوا أخبار عبدالله بن عباس ، مع كثرة روايته . وقد قيل : إنه لم يسمع من رسول الله ﷺ سوى أربعة أحاديث ، لصغر سنه[2] ولما روي عن النبي ﷺ : «إنما الربا في النسيئة» ، و«إن النبي ﷺ ، لم يزل يلبي حتى رمى حجر العقبة» . قال في الخبر الأول لما روجع فيه : أخبرني به أسامة

---

(١) هو محمد بن الطيب الباقلاني .

(٢) قد يقال : إنما قبلوا أخبار ابن عباس عن النبي ﷺ حملاً لها على الظاهر من الاتصال كما هو الحكم في رواية كل من لم يعرف بالتدليس إذا روى عمن لقيه بصيغة ليست صريحة في الاتصال ، وأما أنه لم يسمع من النبي ﷺ إلاّ أربعة أحاديث لصغر سنه فدعوى يردها الواقع ، انظر ما قيل في ذلك في ترجمة ابن عباس في «تهذيب التهذيب» .

بن زيد . وقال في الخبر الثاني : أخبرني به أخي الفضل بن عباس .

وأيضاً ما روى ابن عمر ، عن النبي ﷺ ؛ أنه قال : «من صلى على جنازة ، فله قيراط» . وأسنده بعد ذلك إلى أبي هريرة .

وأيضاً ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ ، أنه قال :«من أصبح جنباً في رمضان فلا صوم له» وقال : ما أنا قلته ، ورب الكعبة ؛ ولكن محمد قاله . فلما روجع فيه ؛ قال : حدثني به الفضل بن عباس[1] .

وأيضاً ما روي عن البراء بن عازب أنه قال : ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ، ولكن سمعنا بعضه . وحدثنا أصحابنا ببعض .

وأما التابعون فقد كان من عادتهم إرسال الأخبار ، ويدل على ذلك ما روي عن الأعمش أنه قال : قلت لإبراهيم النخعي إذا حدثتني فأسند . فقال : إذا قلت لك : حدثني فلان عن عبدالله ؛ فهو الذي حدثني ، وإذا قلت لك : حدثني عبدالله ؛ فقد حدثني جماعة عنه .

وأيضاً ما روي عن الحسن أنه روى حديثاً ، فلما روجع فيه قال : أخبرني به سبعون بدرياً .

ويدل على ذلك ما اشتهر من إرسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان إجماعاً[2] .

---

(١) انظر : تخريج هذه الأحاديث وما يتعلق بها من المراجعة في «التلخيص الحبير» لابن حجر و«نصب الراية» .

(٢) أقول : إما أن يريد أنهم أجمعوا على جواز الرواية على وجه الإرسال ، وإما أن يريد أنهم أجمعوا على العمل بما دلت عليه الأحاديث المرسلة من الأحكام ، فإن كان الأول ؛ قيل : لا نسلم أن سكوتهم موافقة لأمور كثيرة من أهمها : احتمال أن يكون من أجل أن المسألة اجتهادية لكل أن يعمل فيها بما أداه إليه اجتهاده ، ولا كلام في مثلها ما بين المجتهدين إنما يكون على وجه البحث والمناظرة دون =

وأما المعقول فهو أن العدل الثقة إذا قال : «قال رسول الله ﷺ : كذا» ؛ مظهراً للجزم بذلك ؛ فالظاهر من حاله أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي ﷺ قال ذلك . فإنه لو كان ظاناً أن النبي ﷺ لم يقله ، أو كان شاكاً فيه ، لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه ، لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه ، وإلا لما كان عالماً ولا ظاناً بصدقه في خبره[1] .

فإن قيل : لا نسلم الإجماع . ودليله من جهة الإجمال والتفصيل :

أما الإجمال فهو أن المسألة اجتهادية ، والإجماع قاطع ، فلا يساعد في مسائل الاجتهاد .

وأما من جهة التفصيل فهو أن غاية ما ذكر مصير بعض الصحابة أو التابعين الإرسال ، وليس في ذلك ما يدل على إجماع الكل .

قولكم : لم ينكر ذلك منكر لا نسلم ذلك . ولهذا ، باحثوا ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة في ذلك حتى أسند كل واحد ما أخبر به . وقال ابن سيرين : لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية .

وإن سلمنا عدم النكير ، فغايته أنهم سكتوا ، والسكوت لا يدل على الموافقة ، لما سبق تقريره في مسائل الإجماع .

= الإنكار .

وإن سلمنا أن سكوتهم موافقة فهو إجماع في غير محل النزاع ؛ إذ النزاع هنا في حكم العمل بما دل عليه المرسل من الأحكام ، ثم هو إجماع سكوتي مختلف في الاحتجاج به ، وإن كان الثاني ؛ فالنزاع فيه قائم وليس فيما ذكر من الأحاديث ما يدل رفعه .

(١) أقول : إن سلم علم الراوي أو ظنه نسبة الخبر للنبي ﷺ ؛ فذلك يستلزم عدالة من رواه في نظره دون عدالته في نظر غيره ؛ وإذن لا بد من تعيينه حتى ينظر في حاله .

سلمنا الموافقة ؛ غير أن الإرسال المحتج بوقوعه ، إنما وقع من الصحابة والتابعين . ونحن نقول بذلك ، لأن الصحابي والتابعي إنما يروي عن الصحابي . والصحابة عدول على ما سبق تحقيقه .

وأما ما ذكرتموه من المعقول فلا نسلم أن قول الراوي : «قال رسول الله» تعديل للمروي عنه ، وذلك لأنه قد يروي الشخص عمن لو سئل عنه لجرحه ، أو توقف فيه . فالراوي ساكت عن التعديل والجرح والسكوت عن الجرح لا يكون تعديلاً ، والإ كان السكوت عن التعديل جرحاً . ولهذا ، فإن الفرع لو أرسل شهادة الأصل ، فإنه لا يكون تعديلاً لشاهد الأصل ، لما ذكرناه .

قولكم : لو لم يكن ظاناً لعدالة المروي عنه ؛ أو عالماً بها ، لما جاز له أن يجزم بالراوية عن النبي ﷺ . قلنا : قد بينا إمكان الراوية عن الكاذب والجزم بالاوية عن النبي ﷺ ، مع تجويز كذب الراوي ؛ وذلك قادح في الرواية عن النبي ﷺ وإذا تعذر الجزم ، فليس حمل قوله : (قال) على معنى : (أظن أنه قال) ؛ أولى من حمله على : (إني سمعت أنه قال) ولو حمل على : (إني سمعت أنه قال) ؛ لم يكن ذلك تعديلاً . وعلى هذا فلا يكون بروايته مدلساً ولا ملبساً .

سلمنا أن الإرسال تعديل للمروي عنه ، ولكن لا نسلم أن مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر أسباب العدالة كاف في التعديل ، كما سبق .

سلمنا أن مطلق التعديل كاف ، لكن إذا عين المروي عنه ولم يعرف بفسق . وأما إذا لم يعينه ، فلعله اعتقده عدلاً في نظره ، ولو عينه لعرفنا فيه فسقاً لم يطلع المعدل عليه .ولهذا لم يقبل تعديل شاهد الفرع لشاهد الأصل مع عدم تعيينه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التعديل ، لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل ، وبيانه من سته أوجه :

الأول : أن الجهالة بعين الراوي آكد من الجهل بصفته . وذلك لأن من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك بالعكس . ولو كان معلوم العين ، مجهول الصفة ، لم يكن خبره مقبولاً ، فإذا كان مجهول العين والصفة ، أولى أن لا يكون خبره مقبولاً .

الثاني : أن شرط قبول الرواية المعرفة بعدالة الراوي .

والمرسل لا يعرف عدالة الراوي له ، فلا يكون خبره مقبولاً لفوات الشرط .

الثالث : هو أن الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة . وقد ثبت أن الإرسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر .

الرابع : أنه لو جاز العمل بالمراسيل ، لم يكن لذكر أسماء الرواة والبحث عن عدالتهم معنى .

الخامس : أنه لو وجب العمل بالمراسيل لزم في عصرنا هذا أن يعمل بقول الإنسان : قال رسول الله ﷺ كذا ، وإن لم يذكر الرواة ، وهو ممتنع .

السادس : أن الخبر خبران : تواتر وآحاد ، ولو قال الراوي : «أخبرني من لا أحصيهم عدداً» لا يقبل قوله في التواتر . فكذلك في الآحاد .

والجواب عن قولهم : الإجماع لا يساعد في مسائل الاجتهاد ؛ قلنا : الذي لا يساعد إنما هو الإجماع القاطع في متنه وسنده ، وما ذكرناه من الإجماع السكوتي فظني ، فلا يمتنع التمسك به في مسائل الاجتهاد من الكتاب

والسنة .

قولهم : لا نسلم عدم الإنكار ؛ قلنا : الأصل عدمه .

قولهم : أنهم باحثوا ابن عباس وابن عمرو وأبا هريرة ؛ قلنا : المراجعة في ذلك لا تدل على إنكار الإرسال[1] ، بل غايته طلب زيادة علم لم تكن حاصلة بالإرسال ، وقول ابن سيرين ليس إنكاراً للإرسال مطلقاً ، بل إرسال الحسن وأبي العالية لا غير لظنه أنهما لم يلتزما في ذلك تعديل المروي عنه[2] . ولهذا قال فإنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث منه ، لا على الإرسال .

قولهم : السكوت لا يدل على الموافقة . قلنا : وإن لم يدل عليها قطعاً ، فهو دليل عليها ظناً ، كما سبق تقريره في الإجماع[3] .

قولهم : نحن لا ننكر أن إرسال الصحابة والتابعين حجة ؛ قلنا : إنما يصح ذلك أن لو كانوا لايروون إلا عن الصحابي العدل ، وليس كذلك . ولهذا قال الزهري بعد الإرسال : حدثني به رجل على باب عبدالملك . وقال عروة بن الزبير فيما أرسله : حدثني به بعض الحرسية .

قولهم : لانسلم أن قول الراوي : «قال رسول الله» تعديل للمروي عنه ؛ قلنا دليله ما سبق .

قولهم : إن الراوي قد يروي عمن لو سئل عنه لجرحه أو عدله ؛ قلنا : ذلك إنما يكون فيما إذا كان قد عين الراوي وَكَلَ النظر فيه إلى المجتهدين . ولم يجزم بأن النبي ﷺ قال كذا ، بل غايته أنه قال : قال فلان : أن النبي ﷺ قال

---

(١) سبق في التعليق أن النزاع هنا في العمل بأحكام المرسل لا في نفس الإرسال .

(٢) لو قدر أنهما التزما تعديل المروي عنه المبهم لم يكن كافياً ؛ بل لا بد من تعيينه حتى ينظر في حاله .

(٣) تقدم ما فيه تعليقاً .

كذا ، وأما إذا لم يعين ، فالظاهر أنه لا يجزم بقوله : قال النبي ﷺ إلا وقد علم أو ظن عدالة الراوي على ما سبق[1] .

وأما إرسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول الإرسال في الرواية ، لأن الشهادة قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر في الرواية كما سبق تقريره .

قولهم : إن الجزم مع تجويز كذب من روى عنه كذب ، قلنا : إنما يكون كذباً ، أن لو ظن أو علم أنه كاذب ، وأما إذا قال ذلك مع ظن الصدق ، فلا يكون كاذباً ، وإن احتمل في نفس الأمر أن يكون المروي عنه كاذباً كما قال : قال رسول الله ﷺ مع العنعنة .

قولهم : سلمنا أن الإرسال من الراوي تعديل للمروي عنه ، لكنه تعديل مطلق فلا يكون حجة موجبة للعمل به على الغير .

قلنا : قد بينا أن التعديل المطلق ودون تعيين سببه كاف فيما تقدم[2] .

قولهم : لعله اعتقده عدلاً ولو عينه لعرفنا فيه فسقاً لم يعرفه المعدل .

قلنا : وإن كان ذلك محتملاً ، غير أن الظاهر عدمه[3] ولا سيما مع تعديل العدل العالم بأحوال الجرح والتعديل ، وعدم الظفر بما يوجب الجرح .

وأما اعتبار الرواية بالشهادة ، فقد عرف وجه الفارق فيهما .

---

(١) تقدم ما فيه تعليقاً .

(٢) هذا قد يسلم إن كان الراوي معيناً قد زالت عنه جهالة العين ، أما إن كان مبهماً فلا كما تقدم .

(٣) ليس بالظاهر بل الاحتمالان على السواء ، وأما عدم الظفر بالجرح فقد يكون لعدم تعين الراوي .

وما ذكروه من المعارضة الأولى ؛ فإنما يصح أن لو كان يلزم من الجهل بعين الراوي ، الجهل بصفته مطلقاً ، وليس كذلك مع ما بيناه من أن الإرسال يدل على تعديله من جهة الجملة ، وإن جهلت عينه . وبهذا يبطل ما ذكروه من المعارضة الثانية .

وأما المعارضة الثالثة :فقد عرف جوابها بالفرق بين الرواية والشهادة .

وأما المعارضة الرابعة : فجوابها ببيان فائدة ذكر الراوي ، وذلك من وجهين :

الأول : أن الراوي قد يشتبه عليه حال المروي عنه ، فيعينه ليكل النظر في أمره إلى المجتهد ، بخلاف ما إذا أرسل .

الثاني : أنه إذا عين الراوي ، فالظن الحاصل للمجتهد بفحصه بنفسه عن حاله يكون أقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره .

وأما المعارضة الخامسة : فمندفعة أيضاً ، فإنه مهما كان المرسل للخبر في زماننا عدلاً ، ولم يكذبه الحفاظ ، فهو حجة .

وأما المعارضة السادسة : فإنما لم يصر الخبر بقول الواحد متواتراً ، لأن المتواتر يشترط فيه استواء طرفيه ووسطه ، والواحد ليس كذلك ؛ فلا يحصل بخبره التواتر .

وإذا عرف أن المرسل مقبول من العدل ، فمن لم يقبل به كالشافعي فقد قيل : إنه لا معنى لقوله : إنه يكون مقبولاً إذا أسنده غير المرسل أو أسنده المرسل مرة لأن الاعتماد في ذلك إنما هو على الإسناد . لاعلى الإرسال ولا معنى لقوله : إنه يكون مقبولاً إذا أرسله اثنان ، وكانت مشايخهما مختلفة . لأن ضم الباطل إلى الباطل غير موجب للقبول . وليس بحق لأن الظن الحاصل

بصدق الراوي من الإرسال مع هذه الأمور أقوى منه عند عدمها .

وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاحتجاج بأضعف الظنين عدم الآحتجاج بأقواهما ، وإذا عرف الخبر المقبول وغير المقبول . فإذا تعارض خبران مقبولان ؛ فالعمل بأحدهما يتوقف على الترجيح .

وسيأتي في قاعدة الترجيحات بأقصى الممكن إن شاء الله تعالى .

* * *

النوع الثاني

فيما يتعلق في المتن

وفيه بابان ؛ أولهما : فيما يشترك فيه الكتاب ، والسنة ، والإجماع .
وثانيهما : فيما يشترك فيه الكتاب ، والسنة ، دون ما عداهما من الأدلة .

الباب الأول

فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع

وكل واحد من هذه الأصول الثلاثة ، إما أن يدل على المطلوب بمنظومه . أو لا بمنظومه . فلنفرض في كل واحد منها قسماً .

القسم الأول

في دلالات المنظوم ، وهي تسعة أصناف :

الصنف الأول في الأمر

وفيه أربعة أبحاث :

أولها : فيما يدل اسم الأمر عليه حقيقة .

ثانيها : في حد الأمر الحقيقي .

ثالثها : في صيغة الأمر الدالة عليه .

ورابعها : في مقتضاه .

البحث الأول : فيما يطلق عليه اسم الأمر حقيقة

فنقول : اتفق الأصوليون على أن اسم الأمر حقيقة في القول المخصوص ، وهو قسم من أقسام الكلام ، ولذلك قسمت العرب الكلام إلى أمر ونهي ، وخبر واستخبار ، ووعد ووعيد ونداء ، وسواء قلنا : إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، أو العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح ، على اختلاف المذاهب[1] والكلام القديم النفساني عندنا[2] ، وإن كان صفة واحدة لا تعدد فيه في ذاته ؛ غير أنه يسمى أمراً ونهياً وخبراً إلى غير ذلك من أقسام الكلام ، بسبب اختلاف تعلقاته ، ومتعلقاته ، كما سبق تقريره[3] في «أبكار الأفكار» فلا يمتنع أن يكون الأمر قسماً من أقسامه بهذا التفسير ؛ وإنما وقع الخلاف بينهم في إطلاق اسم الأمر على الفعل : هل هو حقيقة أو لا؟ والأكثرون على أنه مجاز ، واختيار أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشيء والصفة ، وبين جملة الشأن والطرائق ، ووافق على أنه ليس حقيقة في نفس الفعل ، من حيث هو فعل ، بل من حيث هو شيء . وها نحن نذكر حجج كل فريق وننبه على ما فيها ، ونذكر بعد ذلك ما هو المختار .

أما حجة أبي الحسين البصري على ما ذهب إليه : أن الإنسان إذا قال : (هذا أمر) ؛ لم يدر السامع مراده من قوله إلا بقرينة وهو غير صحيح ، لكونه مصادراً[4] بدعوى التردد في إطلاق اسم الأمر ، ولا يخفى ظهور المنع من مدعي

---

(١) تقدم تعليقاً أنه يطلق على المجموع فكل من العبارة ومعناها جزء من مدلول الكلام وقد يراد منه أحدهما بقرينة .

(٢) عندنا ـ أي «الأشعرية» .

(٣) سبق أيضاً بيان الحق في ذلك تعليقاً في الجزء الأول .

(٤) المصادرة : هي أخذ الدعوى في الدليل ، وذلك يفضى إلى الدور والاستدلال بالشيء على نفسه .

الحقيقة في القول المخصوص ، وأنه مهما أطلق اسم الأمر عنده كان المتبادر إلى فهمه القول المخصوص ، وأنه لا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة ، ولا يخفى امتناع تقرير التردد مع هذا المنع .

وأما حجج القائلين بكونه مجازاً في الفعل فكثيرة :

الأولى منها : أنه لو كان حقيقة في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ ، وهو خلاف الأصل ، لكونه مخلاً بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة ، وعلى تقدير خفائها ، لا يحصل المقصود من الكلام .

الثانية : أنه لو كان حقيقة في الفعل لاطّرد في كل فعل ، إذ هو لازم الحقيقة ، ولهذا ، فإنه لما كان إطلاق اسم العالم على من قام به العلم حقيقة ، اطرد في كل من قام به العلم ، ولما كان قوله : ﴿واسأل القرية﴾ مجازاً عن أهلها ؛ لما بينهما من المجاورة ، لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه ، وإن كانت الملازمة بينهما أشد ، وهو غير مطرد ، إذ لا يقال للأكل والشرب : أمر .

الثالثة : أنه لو كان حقيقة في الفعل ، لاشتق لمن قام به منه اسم الأمر ، كما في القول المخصوص ، إذ هو الأصل ، إلا أن يمنع مانع من جهة أهل اللغة ، كما اشتقوا اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، من قرار المائع فيها ، ومنعوا من ذلك في الجرة والكوز ولم يرد مثله فيما نحن فيه .

الرابعة : أن جمع الأمر الحقيقي في القول المخصوص بأوامر وهو لازم له لنفس الأمر لا للمسمى وهو غير متحقق في الفعل ، بل إنْ جمع فإنما يجمع بأمور .

الخامسة : أن الأمر الحقيقي له متعلق ، وهو المأمور ، وهو غير متحقق في الفعل ، فإنه ، وإن سمي أمراً ، فلا يقال له : مأمور . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم .

السادسة : إن من لوازم الأمر الحقيقي وصفه بكونه مطاعاً أو مخالفاً ، ولا كذلك الفعل وفي هذه الحجج نظر .

أما الأولى : فلقائل أن يقول . لا نسلم أنه يلزم من كونه حقيقة في للفعل ، أن يكون مشتركاً[1] إذا أمكن أن يكون حقيقة فيهما فيما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص ، والعقل ، فيكون متواطئاً[2] .

فإن قيل : الأصل عدم ذلك المسمى المشترك ، فلا تواطؤ .

قيل : لاخفاء باشتراكهما في صفات ، وافتراقهما في صفات ، فأمكن أن يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمى ، كيف وإن الأصل أن لايكون اللفظ مشتركاً ولا مجازاً ، لما فيه من الافتقار إلى القرينة المخلة بالتفاهم . وليس أحدا الأمرين[3] أولى من الآخر .

فإن قيل : ما وقع به الاشتراك[4] لا يخرج عن الوجود والصفة والشبيه[5] وغير ذلك ، وأي أمر قدر الاشتراك فيه ، فهو متحقق في النهي وسائر أقسام الكلام ، ولا يسمى أمراً . والقول[6] بأنه متواطيء ممتنع . كيف وإن القائل قائلان ،

---

(١) أي : مشتركاً لفظياً .

(٢) أي : مشتركاً معنوياً .

(٣) أي : الاشتراك اللفظي والتجوز .

(٤) أي : المعنى الذي وقع فيه الاشتراك .

(٥) الشبية وغير ذلك ـ كأن فيه تحريفاً ، ولعل الصواب : «والشيء أو الشأن» ونحو ذلك .

(٦) لعله : «فالقول» بالفاء ليكون تفريعاً على ما قبله ونتيجة له .

قائل أنه مشترك[1] وقائل أنه مجاز في الفعل . فإحداث قول ثالث[2] يكون خرقاً للاجماع ، وهو ممتنع .

قلنا : أما الأول فغير صحيح ، وذلك أن مسمى اسم الأمر إنما هو الشان والصفة .

وكل ما صدق عليه ذلك ، كان نهياً أو غيره؟ فإنه يسمى أمراً حقيقة ، وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الإجماع[3] ، فإن ما ذكرناه من جعل الشان والصفة ، مدلولاً لاسم الأمر ، فمن جملة ما قيل . وإن سلمنا[4] أن ذلك يفضي إلى الاشتراك ؛ ولكن لم قيل بامتناعه . والقول بأنه مجاز مخل بالتفاهم[5] ، لافتقاره إلى القرينة ، وإنما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك عند إطلاقه محمولاً على جميع محامله ؛ وليس كذلك على ما سيأتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر .

سلمنا أنه خلاف الأصل ، وليس أحد الأمرين[6] أولى من الآخر .

فإن قيل : إلا أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوّز ؛ فكان المجاز أولى ، وبيانه من جهة الإجمال ، والتفصيل .

أما الاجمال : فهو أن المجاز أغلب في لغة العرب من الاشتراك[7] ؛ ولولا

---

(١) أي : لفظي .

(٢) هو القول بالاشتراك المعنوي .

(٣) وهو الاعتراض الثاني بأن كونه معنوياً خارق للإجماع .

(٤) رجوع إلى الاعتراض على الدليل الأول من أدلة القائلين بأنه مجاز في الفعل .

(٥) الجملة حالية .

(٦) أي : الاشتراك اللفظي والتجوز .

(٧) أي : اللفظي .

أنه أوفى بتحصيل مقصود الوضع ؛ لما كان كذلك .

وأما التفصيل فمن وجهين :

الأول : أن المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره إلى القرينة لازم له أبداً . بخلاف المجاز : فإن المحذور إنما يلزمه بتقدير إرادة جهة المجاز ، وهو احتمال نادر ، إذ الغالب إنما هو إرادة جهة الحقيقة .

الثاني : أن المحذور لازم في المشترك في كل محمل من محامله ، لافتقاره إلى القرينة في كل واحد منها بخلاف المجاز ؛ فإنه إنما يفتقر إلى القرينة بتقدير إرادة جهة المجاز لا بتقدير إرادة جهة الحقيقة ، قيل : هذا معارض[1] من عشرة أوجه :

الأول : أن المشترك لكونه حقيقة في كل واحد من مسمياته مما يطرد ، بخلاف المجاز كما سبق ، وما يطرد أولى لقلة اضطرابه .

الثاني : أنه يصح منه الاشتقاق لكونه حقيقة بخلاف المجاز ، فكان أوسع في اللغة ، وأكثر فائدة .

الثالث : أنه لكونه حقيقياً ، مما يصح التجوز به في غير محله الحقيقي ، بخلاف المجاز ، فكان أولى لكثرة فائدته .

الرابع : أنه وإن افتقر إلى قرينة ، لكن يكفي أن يكون أدنى ما يغلب على الظن ، بخلاف المجاز ، لافتقاره إلى قرينة مغلبة على الظن ، وأن تكون راجحة على جهة ظهور اللفظ في حقيقته ؛ فكان تمكن الخلل معه لذلك أكثر .

الخامس : أن المجاز لابد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة ، تكون

---

(١) سيجيء بحث المعارضة في الاعتراض الخامس عشر من الاعتراضات الواردة على القياس .

مصححة للتجوز باللفظ ، على ما سلف ، بخلاف المشترك .

السادس : أن المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ، ضرورةً كونه مستعاراً منه ، وفهم كل واحد من مدلولات اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره ؛ فكان أولى .

السابع : أن المجاز متوقف على تصرفٍ مِن قِبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط في التجوز ، وربما وقع الخطأ فيه بخلاف اللفظ المشترك .

الثامن : أنه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة ؛ بخلاف اللفظ المشترك إذ لا يلزم من العمل به في أحد مدلوليه مخالفة ظاهر أصلاً .

التاسع : أن المجاز تابع للحقيقة ولا عكس ، فكان المشترك أولى .

العاشر : أن السامع للمجاز بتقدير عدم معرفته بالقرينة الصارفة إلى المجاز ؛ إذا كان هو مراد المتكلم فقد يبادر إلى العمل بالحقيقة ، ويلزم منه ترك المراد وفعل ما ليس بمراد ، بخلاف المشترك ، فإنه بتقدير عدم ظهور القرينة مطلقاً ، لا يفعل شيئاً ، فلا يلزم سوى عدم المقصود .

فإن قيل : إلا أن المجاز يتعلق به فوائد ، فإنه ربما كان أبلغ وأوجز وأوفق في بديع الكلام نظمه ونثره للسجع والمطابقة والمجانسة واتحاد الروي في الشعر ، إلى غير ذلك .

قلنا : ومثل هذا الاحتمال أيضاً منقدح في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة ، فكان اللفظ المشترك أولى ، وإن لم يكن أولى فلا أقل من المساواة ، وهي كافية في مقام المعارضة[1] .

---

(١) أي : وعلى المستدل الترجيح .

وأما الحجة الثانية : فلا نسلم امتناع إطلاق الأمر على الأكل والشرب ، وإن سلم ذلك فعدم اطراده في كل فعل إن كان مما يمنع من كونه حقيقة في بعض الأفعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص ، وهو غير مطرد في كل قول على ما لا يخفى[1] ، وإن كان لا يمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل .

فإن قيل : إنما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه ؛ لا في غيره ، والأمر إنما كان حقيقة في القول المخصوص ، لا في مطلق قول ، وهو مطرد في ذلك القول ، فمثله[2] لازم في الأفعال ، إذ للخصم أن يقول : إنما هو حقيقة في بعض الأفعال ، لا في كل فعل .

وأما الحجة الثالثة : أنه لو كان الأصل في الحقائق اشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم القارورة للجرة والكوز من قرار المائع فيها على خلاف الأصل .

فإن قيل : ولو لم يكن على وفق الأصل لكان الاشتقاق في صور الاشتقاق على خلاف الأصل ، والمحذور اللازم منه أكثر ، لأن صور الاشتقاق أغلب وأكثر من صور عدم الاشتقاق . قيل : لا يلزم من عدم الأصالة في الاشتقاق أن يكون الاشتقاق على خلاف الأصل ، لجواز أن يكون الاشتقاق وعدمه لا على وفق أصل فيقتضيه ، بل هما تابعان للنقل والوضع .

كيف وأنه إذا جاز أن يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز أن يكون من توابع بعض المسميات ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر . وعلى هذا ، فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في

---

(١) جملة : وهو غير مطرد في كل قول ؛ حال مِنْ فاعِل يمنع ، أو اعتراضية لتعليل المنع .

(٢) جواب قوله : فإن قيل .

ذلك المسمى وبهذا يندفع ما ذكروه من الحجة الرابعة ، والخامسة ، والسادسة .

كيف وقد قيل في الحجة الرابعة : أن (أوامر) ليست جمع(أمر) بل جمع (أمره) .

وأما القائلون بكونه مشتركاً بين القول المخصوص والفعل ، فقد احتجوا بثلاث حجج :

الأولى : أن المسمى في نفسه مختلف ، وكما قد أطلق اسم الأمر على القول المخصوص ، فقد أطلق على الفعل ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، و ويدل على الإطلاق قول للعرب : أمر فلان مستقيم ؛ أي : عمله ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿وأما أمرنا إلا واحدة﴾ أي : فعلنا ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ .

الحجة الثانية : أنه إن اسم الأمر في الفعل قد جمع بأمور والجمع علامة الحقيقة .

الحجة الثالثة : أنه لو كان اسم الأمر في الفعل مجازاً لم يخل ، إما أن يكون مجازاً بالزيادة أو النقصان ، أو لمشابهته لمحل الحقيقة ، أو لمجاورته له ، أو لأنه كان عليه أو سيؤل إليه ، ولم يتحقق شيء من ذلك في العمل . وإذا لم يكن مجازاً كان حقيقة ، وهذه الحجج ضعيفة أيضاً .

أما **الحجة الأولى** : فلقائل أن يقول : لا نسلم صحة إطلاق اسم الأمر على الفعل . وقولهم : «أمر فلان مستقيم» ؛ ليس مسماه الفعل ، بل شأنه ، وصفته وهو المراد من قوله تعالى : ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾ ومن قوله : ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ .

وأما **الحجة الثانية** : فلا نسلم أن الجمع دليل الحقيقة ، بدليل قولهم في جمع من سمي (حماراً) لبلادته (حمر) وهو مجاز . وإن سلمنا أن الجمع يدل

على الحقيقة ، ولكن لا نسلم أن (أمور) جمع (أمر) بل الأمر والأمور كل واحد منهما يقع موقع الآخر وليس أحدهما جمعاً للآخر . ولهذا يقال(أمر فلان مستقيم) فيفهم منه ما يفهم من قولهم : (أمور فلان مستقيمة) .

وأما **الحجة الثالثة** : فهو أنه لا يلزم من كون الأمر ليس مجازاً في الفعل أن يكون حقيقة فيه من حيث هو فعل وإنما هو حقيقة فيه من جهة ما اشتمل عليه من معنى الشأن والصفة كما سبق .

وعلى هذا ، فالمختار إنما هو كون اسم الأمر متواطئاً في القول المخصوص والفعل ، لا أنه مشترك[1] ولا مجاز في أحدهما .

البحث الثاني في حد الأمر

وقد اختلفت المعتزلة فيه بناء على إنكارهم لكلام النفس .

فذهب البلخي وأكثر المعتزلة إلى أن الأمر : هو قول القائل لمن دونه : (افعل)! أو ما يقوم مقامه .

وأراد بقوله : (يقوم مقامه) ؛ أي : في الدلالة على مدلوله ؛ وقصد بذلك إدراج صيغة الأمر من غير العربي في الحد ، وهو فاسد من ثلاثة أوجه :

الأول : أن مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بأمر بالاتفاق[2] كالتهديد في قوله تعالى : ﴿اعملوا ما شئتم﴾ ، والإباحة في قوله : ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ ، والإرشاد في قوله تعالى : ﴿فاستشهدوا﴾ ، والامتنان كقوله : ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ ، والإكرام كقوله : ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾ والتسخير ، والتعجيز ، إلى غير ذلك من المحامل التي يأتي ذكرها .

---

(١) أي : لفظي .

(٢) فليس : التعريف مانعاً لدخول غير المعرف فيه .

الثاني : أنه يلزم من ذلك ، أن يكون صيغة (افعل) الواردة من النبي ﷺ نحونا ، أمراً حقيقة لتحقيق ما ذكروه من شروط الأمر فيها ، ويلزم من ذلك أن يكون هو الآمر لنا بها ، ويخرج بذلك عن كونه رسولاً ، لأنه لا معنى للرسول غير المبلغ لكلام المرسل ، لا أن يكون هو الآمر والناهي . كالسيد إذا أمر عبده ، وسواء كانت صيغته مخلوقة له ، كما هو مذهبهم ، والله تعالى كما هو مذهبنا[1] .

الثالث : أنه قد يرد مثل هذه الصيغة من الأعلى نحو الأدنى ولا يكون أمراً ، بأن يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع ، وقد يرد من الأدنى نحو الأعلى إذا كانت على سبيل الاستعلاء لا على سبيل الخضوع والتذلل ولذلك بوصف قائلها بالجهل والحمق بأمره لمن هو أعلى رتبة منه .

ومنهم من قال : الأمر صيغة (افعل) على تجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى التهديد ، وما عداه من المحامل .

وهو أيضاً فاسد من حيث أنه أخذ الأمر في تعريف الأمر وتعريف الشيء بنفسه محال ، وإن اقتصرها في التحديد على القول بأن صيغة الأمر صيغة (افعل) المجردة عن القرائن لا غير ، وزعموا أن صيغة (افعل) فيما ليس بأمر لا تكون مجردة عن القرائن ، فليس ما ذكروه أولى من قول القائل : التهديد عبارة عن صيغة (افعل) المجردة عن القرائن ، إلا إن يدل عليه دليل من جهة السمع ، وهو غير متحقق .

ومنهم من قال : الأمر صيغة (افعل) بشرط إرادات ثلاث ، إرادة إحداث الصيغة ، وإرادة الدلالة بها على الأمر ؛ وإرادة الامتثال ، فإرادة أحداث الصيغة

---

(١) الخلاف في ذلك مَبْنِيّ على الخلاف في أفعال العباد الاختيارية هل هي مخلوقة لله أو للعبد .

احتراز عن النائم إذا وجدت هذه الصيغة منه ، وإرادة الدلالة بها على الأمر احتراز عما إذا أريد بها التهديد أو ما سواه من المحامل ؛ وإرادة الامتثال احتراز عن الرسول الحاكي المبلغ ، فإنه وإن أراد إحداث الصيغة والدلالة بها على الأمر ، فقد لا يريد بها الامتثال .

وهو أيضاً فاسد من وجهين :

الأول : أنه أخذ الأمر في حد الأمر ، وتعريف الشيء بنفسه محال ممتنع .

الثاني : هو أن الأمر الذي هو مدلول الصيغة إما أن يكون هو الصيغة ، أو غير الصيغة . فإن كان هو نفس الصيغة ، كان الكلام متهافتاً من حيث أن حاصله يرجع إلى أن الصيغة دالة على الصيغة ، والدال غير المدلول . وإن كان هو غير الصيغة ، فيمتنع أن يكون الأمر هو الصيغة ، وقد قال بأن الأمر وهو الصيغة (افعل) بشرط الدلالة على الأمر ، فإن الشرط غير المشروط . وإذا كان الأمر غير الصيغة فلا بد من تعريفه والكشف عنه ، إذ هو المقصود في هذا المقام .

ولما انحمست عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم : الأمر هو إرادة الفعل ، وقد احتج الأصحاب على إبطاله بأن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر عن ذلك قصد إظهار أمره ، وأمره بين يدي السلطان قصد لإظهار مخالفته لبسط عذره والخلاص من عقاب السلطان له ، فإنه يعد آمراً ، والعبد مأموراً ؛ ومطيعاً بتقدير الامتثال ، وعاصياً بتقدير المخالفة ، مع علمنا بأنه لا يريد منه الامتثال لما فيه من ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان له ، والعاقل لا يقصد ذلك . غير أن مثل هذا لازم على أصحابنا إن كان صحيحاً في تفسيرهم الأمر ، بطلب الفعل ، من جهة أن السيد أيضاً آمر في مثل هذه الصورة لعبده ، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده ، لما فيه من تحقيق

عقابه وكذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه ، وعند ذلك فما هو جواب أصحابنا في تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للخصم في تفسيره بالإرادة .

وإن زعم بعض أصحابنا أن الأمر ليس هو الطلب ، بل الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل ، فيلزمه أن يكون الآمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه في أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبراً ، وهو ممتنع .

كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام ، إلى أمر وخبر .

والحق في ذلك أن يقال : أجمع المسلمون ، من غير مخالفة من الخصوم ، على أن من علم الله تعالى أنه يموت على كفره أنه مأمور بالإيمان ، وليس الإيمان منه مراداً لله تعالى[1] ، لأنه لا معنى لكونه مراداً لله تعالى سوى تعلق الإرادة به ، ولا معنى لتعليق الإرادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه ، وما لم يوجد لم تكن الإرادة مخصصة له بحالة حدوثه ، فلا تكون متعلقة به وليقنع بهذا ها هنا عما استقصيناه من الوجوه الكثيرة في علم الكلام .

وأما أصحابنا ، فمنهم من قال : الأمر : عبارة عن الخبر على الثواب على الفعل تارة ، والعقاب على الترك تاره ؛ وهو فاسد لما سبق امتناع من تصديق الآمر وتكذيبه ، ولأنه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما أمر به ، والعقاب على تركه . من جهة الشارع حذراً من الخلف في خبر الصادق ، وليس كذلك بالإجماع . أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة ، وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة . ويمكن أن يحترز عن هذا الإشكال بأن يقال : هو الإخبار باستحقاق الثواب والعقاب .

(١) أي : ليس إيمان من علم الله أنه يموت كافراً مراداً لله إرادة كونية ، وإن كان مراد له إرادة شرعية .

غير أنه يبقى عليه الإشكال الأول من غير دافع .

ومنهم من قال وهم الأكثرون ؛ كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين والغزالي وغيرهم ، الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور به ؛ فقولهم : (القول) ؛ كالجنس للأمر وغيره من أقسام الكلام . وقولهم : (المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به) ؛ للفصل بين الأمر وغيره من أقسام الكلام ، ولفصل الأمر عن الدعاء والسؤال .

ومنهم من زاد في الحد (بنفسه) ؛ احترازاً عن الصيغة . فإنها لا تقتضي الطاعة بنفسها ، بل بالتوقيف والاصطلاح وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به . وهما مشتقان من الأمر ، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال .

ومنهم من قال : الأمر : هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعاً ، وهو أيضاً باطل لما فيه من تعريف الأمر بالطاعة المتعلقة بالفعل ، والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف إلا بموافقة الأمر ، وهو دور ممتنع ، كيف وإن فعل الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد : مطيعاً ، بدليل قوله عليه السلام : «إن أطعت الله أطاعك» ؛ أي : إن فعلت ما أراد فعل ما تريد ، وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة السؤال أمراً ، إذ الأمر لله قبيح شرعاً ، بخلاف السؤال ؛ ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعله مطيعاً في العرف العام ، والباري تعالى ليس كذلك .

والأقرب في ذلك إنما هو القول الجاري على قاعدة الأصحاب ، وهو أن يقال : الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء .

فقولنا : (طلب الفعل) ؛ احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام .

وقولنا : (على جهة الاستعلاء) ؛ احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس .

فإن قيل : قولكم : (الأمر هو طلب الفعل) ؛ إن أردتم به الإرادة ، فهو مذهب المعتزلة ، وليس مذهباً لكم ، وإن أردتم غيره فلا بد من تصويره ، وإلا كان فيه تعريف الأمر بما هو أخفى من الأمر .

قلنا : إجماع العقلاء منعقد على أن الأمر قسم من أقسام الكلام وإنه واقع موجود لا ريب فيه ، وقد بينا امتناع تفسيره بالصيغة والإرادة بما سبق ؛ فما وراء ذلك هو المعنى بالطلب ، والنزاع في تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده ، فآيلٌ إلى خلاف لفظي .

البحث الثالث : في الصيغة الدالة على الأمر

وقد اختلف القائلون بكلام النفس[1] ، هل للأمر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في اللغة ، أم لا .

فذهب الشيخ أبو الحسن ـ رحمه الله ـ ومن تابعه إلى النفي ، وذهب من عداهم إلى الإثبات .

قال إمام الحرمين والغزالي : والذي نراه أن هذه الترجمة عن الأشعري خطأ ، فإن قول القائل لغيره : «أمرتك ، وأنت مأمور» صيغة خاصة بالأمر من غير منازعة!

وإنما الخلاف في أن صيغة «افعل»هل هي خاصة بالأمر ، أم لكونها

---

(١) كلام الله النفسي عند الأشعرية صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، وهي معنى واحد في ذاته إن عبر عنه بافعل مثلاً كان أمراً و بلا تفعل كان نهياً . . . إلخ . قد تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الأول .

مترددة في اللغة بين محامل كثيرة يأتي ذكرها .

واعلم أنه لا وجه لاستبعاد هذا الخلاف . وقول القائل : «أمرتك وأنت مأمور» . لا يرفع هذا الخلاف ، إذ الخلاف إنما هو في صيغة الأمر الموضوعة للإنشاء ، وما مثل[1] هذه الصيغ أمكن أن يقال : إنها إخبارات عن الأمر لا إنشاءات ، وإن كان الظاهر صحة استعمالها للإنشاء ، فإنه لا مانع من استعمالها للإنشاء ، فإنه مانع من استعمال صيغة الخبر للإنشاء ، كما في قوله : طلقت وبعت واشتريت ، ونحوه .

وبيانه : إذا قال لزوجته : «طلقتك» ؛ فإن الطلاق يقع عليه إجماعاً ، ولو كان إخباراً عن الماضي أو الحال ، لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال . ولو كان كذلك ، لم يخل ؛ إما أن يكون قد وجد منه الطلاق ، أو لم يوجد .

فإن كان الأول ، امتنع تعليقه بالشرط في قوله : «إن دخلت الدار» ؛ لأن تعليق وجود ما وجد على وجود ما لم يوجد محال ، وإن كان الثاني ، وجب أن يعد كاذباً ، وإن لا يقع الطلاق عليه ، وهو خلاف الإجماع .

وإن قدر أنه إخبار عن المستقبل مع الإحالة ، فيجب أيضاً أن لا يقع به الطلاق كما لو صرح بذلك ، وقال لها : ستصيرين طالقاً في المستقبل ؛ فإنه لا يقع به الطلاق ، مع أنه صريح إخبار عن وقوع الطلاق في المستقبل فما ليس بصريح أولى .

وإذا بطل كونه إخباراً تعين أن يكون إنشاءً ، إذ الإجماع منعقد على امتناع الخلو منهما ، فإذا بطل أحدهما تعين الآخر .

---

(١) وما مثل ـ كأن فيه تحريف ، ولعل الصواب : وما كان مثل . . . إلخ .

البحث الرابع : في مقتضى صيغة الأمر

وفيه اثنتا عشرة مسألة

*** المسألة الأولى :**

فيما إذا صيغة الأمر حقيقة فيه إذا وردت مطلقة عرية عن القرائن .

وقد اتفق الأصوليون على إطلاقها بإزاء خمسة عشر اعتباراً[1] .

الوجوب كقوله : ﴿أقم الصلاة﴾ .

والندب كقوله : ﴿فكاتبوهم﴾ .

والإرشاد كقوله تعالى : ﴿فاستشهدوا﴾ ؛ وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة . غير أن الندب لمصلحة أخروية . والإرشاد لمصلحة دنيوية .

والإباحة كقوله : ﴿فاصطادوا﴾ .

والتأديب وهو في الندب كقوله : ﴿كل مما يليك﴾ .

والامتنان كقوله : ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ . والإكرام كقوله : ﴿ادخلوا بسلام﴾ .

والتهديد كقوله : ﴿اعملوا ما شئتم﴾ .

والإنذار كقوله : ﴿تمتعوا﴾ وهو في معنى التهديد .

والتسخير كقوله : ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ .

والتعجيز كقوله : ﴿كونوا حجارة﴾ .

---

(١) أوصلها بعضهم إلى ٢٦ معنى ، وأوصلها آخرون إلى بضع وثلاثين ، انظر : «غاية للوصول على لب الأصول» لزكريا الأنصاري .

والإهانة كقوله تعالى : ﴿ذق إنك أنت العزيز﴾ .

والتسوية كقوله : ﴿فاصبروا أو لا تصبروا﴾

والدعاء كقوله : ﴿اغفر لي﴾ .

والتمني كقول الشاعر : ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي[1] .

وكمال القدرة كقوله : ﴿كن فيكون﴾ .

وقد اتفقوا على أنها مجاز فيما سوى الطلب ، والتهديد ، والإباحة .

غير أنهم اختلفوا ؛ فمنهم من قال : إنها مشتركة ـ كاشتراك لفظ القرء ـ بين الطلب للفعل وبين التهديد المستدعي لترك الفعل ، وبين الإباحة المخيرة بين الفعل والترك .

ومنهم من قال : إنها حقيقة في الطلب . ومجاز فيما سواه . وهذا هو الأصح . وذلك لأنا إذا سمعنا أن أحداً قال لغيره : «افعل كذا» ، وتجرد ذلك عن جميع القرائن . وفرضناه كذلك . فإنه يسبق إلى الأفهام منه طلب الفعل واقتضاؤه من غير توقف على أمر خارج دون التهديد المستدعي لترك الفعل والإباحة المخيرة بين الفعل والترك . ولو كان مشتركاً[2] أو ظاهراً في الإباحة . لما كان كذلك . وإذا كان الطلب هو السابق إلى الفهم عند عدم القرائن مطلقاً ، ودل ذلك على كون صيغة «افعل» ظاهرة فيه .

فإن قيل : يحتمل أن يكون ذلك بناء على عرف طارىء على الوضع اللغوي . كما في لفظ : «الغائط» «والدابة» ، وإن سلم دلالة ما ذكرتموه على

---

(١) هذا صدر بيت من معلقة امريء القيس المشهورة وعجزه : وما الإصباح منك بأمثل .

(٢) أي : مشتركاً لفظياً بين طلب الفعل والتهديد .

الظهور في الطلب . غير أنه معارض بما يدل على ظهوره في الإباحة لكونها أقل الدرجات ، فكانت مستيقنة .

قلنا : جواب الأول أن الأصل عدم العرف الطارىء وبقاء الوضع الأصلي بحاله .

وجواب الثاني : لا نسلم أن الإباحة متيقنة . إذ هي مقابلة للطلب والتهديد . لكونها غير مستدعية للفعل ولا للترك ، والطلب مستدع للفعل والتهديد مستدع لترك الفعل . فلا تيقن لواحد منهما[1] .

* **المسألة الثانية :**

إذا ثبت أن صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقتضاء . فالفعل المطلوب لابد وأن يكون فعله راجحاً على تركه . فإن كان ممتنع الترك . كان واجباً . وإن لم يكن ممتنع الترك فإما أن يكون ترجيحه لمصلحة أخروبه . فهو المندوب .

وإما لمصلحة دنيوية ؛ فهو إرشاد .

وقد اختلف الأصوليون . فمنهم من قال : إنه مشترك بين الكل[2] . وهو مذهب الشيعة . ومنهم من قال : إنه لا دلالة له على الواجب والندب بخصوصه . وإنما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما . وهو ترجيح الفعل على الترك[3] .

ومنهم من قال : إنه حقيقة في الوجوب . مجاز فيما عداه . وهذا هو مذهب الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ والفقهاء وجماعة من المتكلمين . كأبي الحسين البصري .

---

(١) منهما ـ لعله منها ؛ أي : التهديد والإباحة وطلب الفعل .

(٢) أي : مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإرشاد .

(٣) فيكون مشتركاً معنوياً .

وهو قول الجبائي في أحد قوليه .

ومنهم من قال : إنه حقيقة في الندب ؛ وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء وهو أيضاً منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى .

ومنهم من توقف وهو مذهب الأشعري ـ رحمه الله ـ ، ومن تابعه من أصحابه . كالقاضي أبي بكر[1] والغزالي وغيرهما ، وهو الأصح . وذلك لأن وضعه مشتركاً[2] أو حقيقة في البعض ومجازاً في البعض ، إما أن يكون مدركه عقلياً أو نقلياً .

الأول :محال . إذا العقول لا مدخل لها في المنقول لا ضرورة ولا نظراً .

والثاني : فأما أن يكون قطعياً أو ظنياً ، والقطعي غير متحقق فيما نحن فيه . والظني إنما ينفع أن لو كان إثبات مثل هذه المسألة مما يقنع فيه بالظن ، وهو غير مسلم[3] ، فلم يبق غير التوقف .

فإن قيل : ما ذكرتموه مبني على أن مدار مثل هذه المسألة على القطع ، وهو غير مسلم ولا في شيء من اللغات ، وإن سلمنا ذلك ، لكن ما المانع أن يكون المدرك لا عقلياً محضاً ، ولا نقلياً محضاً ، بل هو مركب منهما ، كما يأتي تحقيقه :

وإن سلمنا الحصر فيما ذكرتموه ، غير أنه لازم عليكم في القول بالوقف أيضاً ، فإن العقل لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق فيه ، والظن إنما يكتفي

(١) هو الباقلاني .

(٢) أي : مشتركاً لفظياً .

(٣) كثرة الخلاف وتكافؤ الأدلة في نظر كثير من الأصوليين حتى أبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسن الآمدي ، مما يوجب عليهم القول بأن هذه المسألة اجتهادية ظنية .

به أن لو كانت المسألة ظنية ، فما هو جوابكم عنه في القول بالوقف يكون جواباً لخصومكم فيما ذهبوا إليه على اختلاف مذاهبهم .

قلنا : أما إنكار القطع في اللغات على الإطلاق يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية لأن مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها ، وذلك كفر صراح ، والقول بأن ما ذكرتموه مبني على أن مدار ما نحن فيه على القطع .

قلنا : نحن في هذه المسألة غير متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون ، فمن رام إثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني أمكن أن يقال له : متى يكتفي بذلك فيما نحن فيه إذا كان شرط إثباته القطع أم لا؟ ولابد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع أو المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق .

قولهم : ما المانع من كونه مركباً من العقل والنقل؟

قلنا : لأن ما ذكرناه من التقسيم في النقلي ، ثابت ها هنا مستقلاً أو غير مستقل ، والقطع لا سبيل إليه ، وإن كان ظنياً فالمركب منه ومن العقلي يكون ظنياً ، سواء كان العقلي ظنياً أو قطعياً .

قولهم : ما ذكرتموه لازم عليكم في الوقف ، قلنا : ليس كذلك ، لأن الواقف غير حاكم ، بل هو ساكت عن الحكم[1] والساكت عن الحكم ، لا يفتقر إلى دليل ، فلا يكون ما ذكروه لازماً علينا .

---

(١) إذا كان سكوته عن الحكم لتكافؤ الأدلة في نظره ؛ فكيف يتأتى له القول بأن مسائل الأصول قطعية؟

شبُه القائلين بالوجوب

وقد ذكر أبو الحسين البصري في ذلك ما يناهز ثلاثين شبهة دائرة بين غث وسمين .

وها نحن نلخص حاصلها ، ونأتي على المعتمد من جملتها ؛ مع حذف الزيادات العرية عن الفائدة ، ونشير إلى جهة الانفصال عنها . ثم نذكر بعد ذلك شبه القائلين بالندب ، وطرق تخريجها إن شاء الله تعالى .

أما شبه القائلين بالوجوب فشرعية ، ولغوية ، وعقلية .

أما الشرعية : فمنها ما يرجع إلى الكتاب .

ومنها ما يرجع إلى السنة .

ومنهم ما يرجع إلى الإجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ ثم هدد عليه بقوله : ﴿فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾ والتهديد على المخالفة دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ ، ووجه الاستدلال به ما سبق في الآية التي قبلها .

وأيضاً قوله تعالى لإبليس : ﴿ما منعك أن تسجد إذ أمرتك﴾ ، أورد ذلك في معرض الذم بالمخالفة . لافي معرض الاستفهام . اتفاقاً ، وهو دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ وذمهم على المخالفة ، وهو دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ والمراد من قوله : ﴿قضى﴾ ؛ أي : ألزم ، ومن قوله : ﴿أمراً﴾ ؛ أي : مأموراً وما لا خيرة فيه من المأمورات لا يكون إلا واجباً .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿أفعصيت أمري﴾ وقوله : ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ وقوله : ﴿لا أعصي لك أمراً﴾ وصف مخالف الأمر بالعصيان وهو اسم ذم . وذلك لا يكون في غير الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾ أي : أمرت ، ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك .

وأما السنة فقوله ﷺ لبريرة ـ وقد عتقت تحت عبد وكرهته ـ : «لو راجعتيه» ، فقالت : بأمرك يا رسول الله! فقال : «لا ؛ إنما أنا شافع» ، قالت : لا حاجة لي فيه ، فقد عقلت أنه لو كان أمراً لكان واجباً . والنبي ﷺ قررها عليه[1] .

وأيضاً قوله ﷺ : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» . وهو دليل الوجوب ، وإلا فلم كان الأمر للندب . فالسواك مندوب .

وأيضاً قوله لأبي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه وهو في الصلاة : «أما سمعت الله تعالى يقول : ﴿استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾؟» ؛ وبخه على مخالفة أمره ؛ وهو دليل الوجوب .

وأيضاً فإنه لما سأله الأقرع بن حابس : «أحجنا هذا العام أم للأبد»؟ قال

---

(١) حديث بريرة متفق عليه من طريق عائشة . =

ﷺ : «بل للأبد ولو قلت : نعم ، لوجبت» . وذلك دليل على أن أوامره للوجوب .

وأما الإجماع فهو أن الأمة في كل عصر لم تزل راجعة في إيجاب العبادات إلى الأوامر من قوله تعالى : ﴿أقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة﴾ إلى غير ذلك . من غير توقف . وما كانوا يعدلون إلى غير الوجوب إلا لمعارض .

وأيضاً . فإن أبا بكر رضي الله عنه استدل على وجوب الزكاة على أهل الردة بقوله : ﴿وآتوا الزكاة﴾ ولم ينكر عليه أحد من الصحابة . فكان ذلك إجماعاً وأما من جهة اللغة فمن وجوه :

الأول : وصف أهل اللغة من خالف الأمر بكونه عاصياً ، و منه قولهم : «أمرتك فعصيتني» ، وقوله تعالى : ﴿أفعصيت أمري﴾ وقول الشاعر : «أمرتك أمراً جازماً فعصيتني»[1] .

والعصيان اسم ذم ، وذلك في غير الواجب ممتنع . وأيضاً فإن السيد إذا أمر عبده بأمر فخالفه ، حسن الحكم من أهل اللغة بذمه واستحقاقه للعذاب ؛ ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك .

= وحديث : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» رواه الجماعة من طريق أبي هريرة .

وحديث نداء النبي ﷺ أبا سعيد وهو في الصلاة وإنكاره على عدم إجابته وإرشاده إلى فضل فاتحة الكتاب ، رواه البخاري من طريق أبي سعيد ابن المعلى وليس بأبي سعيد الخدري .

وحديث فرض الحج ، وسؤال الأقرع بن حابس ، رواه أحمد والنسائي وأصله في مسلم ، إلاّ أن الآمدي تصرف في المتن واقتصر على موضع الاستشهاد منه كعادته طلباً للاختصار .

(١) ذكر الجلال المحلي في شرحه «لجمع الجوامع» : أن عمرو بن العاص هو الذي قال لمعاوية هذا البيت :

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني ... وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

أما من جهة العقل فمن وجوه :

الأول : أن الإيجاب من المهمات في مخاطبات أهل اللغة ، فلو لم يكن الأمر للوجوب لخلا عن لفظ يدل عليه ، وهو ممتنع مع دعو الحاجة إليه .

وأيضاً فإنه قد ثبت أن الطلب لا يخرج عن الوجوب والندب ، يمتنع أن يكون حقيقة في الندب ، لا بجهة الاشتراك ولا بجهة التعيين ولا بطريق التخيير ؛ لأن حمل الطلب على الندب معناه : افعل إن شئت ، وهذا الشرط غير مذكور في الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه بوجه من هذه الوجوه . ويلزم من ذلك أن يكون حقيقة في الوجوب .

وأيضاً فإن الأمر مقابل للنهي ، والنهي يقتضي ترك الفعل والامتناع من الفعل جزماً ، فالأمر يجب أن يكون مقتضياً للفعل ومانعاً من الترك جزماً .

وأيضاً فإن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده ، والنهي عن أضداده مما يمنع من فعلها وذلك غير متصور دون فعل المأمور به ، فكان واجباً .

وأيضاً فإن حمل الأمر على الوجوب أحوط للمكلف ، لأنه إن كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح وأمنّا من ضرر تركه ، وإن كان للندب فحمله على الوجوب يكون أيضاً نافعاً غير مضر . ولو حملناه على الندب ، لم نأمن من الضرر بتقدير كونه واجباً لفوات المقصود الراجح .

وأيضاً فإن المندوب داخل في الواجب من غير عكس فحمل الأمر على الوجوب لا يفوت معه المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب فكان حمله على الوجوب أولى .

وأيضاً فإن الأمر موضوع لإفادة معنى ، وهو إيجاد الفعل ، فكان مانعاً من نقيضه كالخبر .

وأيضاً فإن الأمر بالفعل يفيد رجحان وجود الفعل على عدمه ، وإلا كان مرجوحاً أو مساوياً . ولو كان موجوحاً لما أمر به لما فيه من الإخلال بالمصلحة الزائدة في الترك والتزام المفسدة الراجحة في الفعل ؛ وهو قبيح . ولو كان مساوياً لم يكن الأمر به أولى من النهي عنه ، وذلك أيضاً قبيح . وإذا كان راجحاً ؛ فلو جاز تركه ، لزم منه الإخلال بأرجح المقصودين ، وهو قبيح . فلا يرد به الشرع فتعين الامتناع من الترك ، وهو معنى الوجوب .

والجواب من جهة الإجمال و التفصيل .

أما الإجمال ؛ فهو أن جميع ما ذكروه لا خروج له عن الظن ، وإنما يكون مفيداً فيما يطلب فيه الظن فقط ، وهو غير مسلم فيما نحن فيه[1] .

وقوله ﷺ : «نحن نحكم بالظاهر»[2] ؛ فظني ، والكلام في صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه ، فعلى ما تقدم .

وأما من جهة التفصيل ، فإنا نخص كل شبهة بجواب :

أما قوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ ؛ فهو أمر ، والخلاف في اقتضائه للوجوب بحاله .

وقوله : ﴿فإن تولوا فإنما عليه ما حمّل وعليكم ما حمّلتم﴾ ؛ فإما أن لا يكون للتهديد بل للإخبار بأن الرسول عليه ما حمل من التبليغ ، وعليكم ما حملتم من القبول ، وليس في ذلك ما يدل على كون الأمر للوجوب ، وإن كان للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر ، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد مخالفته ، بدليل أمر الندب ؛ فإن

---

(١) انظر : ما تقدم تعليقاً في ص ١٤١ .

(٢) انظر : ما سبق تعليقاً في ص ١٤١ .

المندوب مأمور به على ما سيأتي ، وليس مهدداً على مخالفته . وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه ، دون غيره ، وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ، ووصف مخالفها بكونه عاصياً . وبه دفع أكثر ما ذكروه من الآيات .

ويخص قوله تعالى : ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ بأنه غير عام في كل أمر بصيغته[1] وإن قيل بالتعميم بالنظر إلى معقوله من جهة أنه مناسب رتب التحذير على مخالفته ، فإنما يصح أن لو لم يتخلف الحكم عنه في أمر الندب وقد تخلف فلا يكون حجة[2] .

وأيضاً فإن غايته إنه حذر من مخالفة أمره .

ومخالفة أمره أن لا يعتقد موجبه وأن لا يفعل على ما هو عليه من إيجاب أو ندب ونحن نقول به ، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر للوجوب .

ويخص قوله لإبليس : ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ ؛ بأنه غير عام في كل أمر .

ويخص قوله تعالى : ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة . . .﴾ الآية بأن المراد من قوله : ﴿أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ ؛ أي : اعتقاد وجوب المأمور به أو ندبه وفعله على ما هو عليه ؛ إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندباً فندب .

ويخص قوله تعالى : ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك . . .﴾ الآية ؛ بأنه لا حجة فيها ، وقوله : ﴿ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾ ؛ أي : حكمت به من الوجوب والندب والإباحة والتحريم ونحوه ، وليس فيه ما يدل

---

(١) الصواب : أنه عام بصيغته لأنه اسم جنس مضاف ، وسيجيء الكلام على ذلك في صيغ العموم .

(٢) قد يقال : أنه تخلف عنه حكم الوجوب لقرينة صارفة عنه فيحمل على الوجوب عند عدمها .

على أن كل ما يقضي به يكون واجباً .

وأما حديث بريرة ؛ فلا حجة فيه ؛ فإنها إنما سألت عن الأمر طلباً للثواب بطاعته ، والثواب والطاعة[1] قد يكون بفعل المندوب ، وليس في ذلك ما يدل على أنها فهمت من الأمر الوجوب ؛ فحيث لم يكن أمراً لمصلحة أخروية لا بجهة الوجوب ولا بجهة الندب ، قالت : لا حاجة لي فيه .

فإن قيل : فإجابة شفاعة رسول الله ﷺ مندوب إليها ، فإذا لم يكن مأموراً به تعين أن يكون الأمر للوجوب .

قلنا : إذا سلم أن الشفاعة في صورة بريرة غير مأمور بإجابتها ؛ فلا نسلم أنها كانت في تلك الصورة مندوبة ، ضرورة أن المندوب عندنا لا بد وأن يكون مأموراً به[2] .

وأما السواك ؛ ففيه ما يدل على أنه أراد بالأمر أمر الوجوب ، بدليل أنه قرن به المشقة ، والمشقة لا تكون إلا بفعل الواجب لكونه متحتماً ، بخلاف المندوب لكونه في محل الخيرة بين الفعل والترك ، ولا يمتنع صرف الأمر إلى الوجوب بقرينة ، ودخول حرف (لولا) على مطلق الأمر لا يمنع من هذا التأويل .

وأما خبر أبي سعيد الخدري[3] ؛ فلا حجة فيه أيضاً ، فإن قوله تعالى : ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾ إنما كان محمولاً على وجوب إجابة النداء ؛ تعظيماً لله تعالى ولرسوله في إجابة دعائه ، ونفياً للإهانة عنه والتحقير له بالإعراض عن إجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس وإفضاء

---

(١) «والطاعة» لعله : «بالطاعة» .

(٢) الظاهر أن المنفي في الحديث أمر الوجوب لقرينة ، كما في الحديث الذي بعده ؛ فيتعين الحمل على الندب فيهما للقرينة .

(٣) «الخدري» الصواب : «ابن المعلى» ؛ كما تقدم تعليقاً .

ذلك إلى الإخلال بمقصود البعثة ، ولا يمتنع صرف الأمر إلى الوجوب بقرينة .

وأما خبر الحج ؛ فلا دلالة فيه ، وقول النبي ﷺ : «ولو قلت : نعم ؛ لوجب» ليس أمراً ليكون للوجوب ؛ بل لأنه يكون بياناً لقوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ ؛ فإنه مقتض للوجوب ، غير أنه متردد بين التكرار والمرة الواحدة ، فقوله : «لو قلت : نعم ؛ لوجب» ؛ أي : تكرره لأنه يكون بياناً لما أوجبه الله تعالى لا أنه يكون موجباً .

وأما ما ذكره من الإجماع ؛ فإن أُريد به أن الأمة كانت ترجع في الوجوب إلى مطلق الأوامر ؛ فهو غير مسلم ، وليس هو أولى من قول القائل : إنهم كانوا يرجعون في التدريب إلى مطلق الأوامر المقترنة بالقرائن ، فلا حجة فيه .

وأما قصة أبي بكر ؛ فلا حجة في احتجاجه بقوله تعالى : ﴿أقيموا الصلوات وآتوا الزكوة . . .﴾ ؛ على أن الأمر بمطلقه للوجوب ؛ وذلك لأنهم لم يكونوا منكرين لأصل الوجوب حتى يستدل على الوجوب بالآية ؛ بل إنما أنكروا التكرار والاستدلال على تكرار ما وجب لا بكونه استدلالاً على نفس اقتضاء الأمر بمطلقه للوجوب[1] .

وأما قولهم : إن أهل اللغة يصفون من خالف الأمر المطلق بالعصيان ويحكمون عليه باستحقاق الذم والتوبيخ ؛ ليس كذلك ؛ فإنه ليس القول بملازمة هذه الأمور للأمر المطلق وملازمة انتفائها للأمر المقيد بالقرينة في المندوبات أولى من العكس .

فإن قيل : بل تقييد المندوب بالقرينة أولى من تقييد الواجب بها ؛ فإنها

---

(١) يظهر لي من كلام الآمدي الاعتراف بإجماعهم على إفادة الصيغة للوجوب ، وإنما خالفوا أبا بكر في استمراره أو تكراره ، وهذا أقوى لإفادة الأمر للوجوب مما لو نازعوه في أصل الوجوب .

بتقدير خفائها تحمل على الوجوب وهو نافع غير مضر ، وبتقدير تقييد الواجب بها يلزم الإضرار بترك الواجب بتقدير خفائها ؛ لفوات المقصود الأعظم منه ؛ فهو معارض بأن الأوامر الواردة في المندوبات أكثر منها في الواجبات ؛ فإنه ما من واجب إلا ويتبعه مندوبات ، والواجب غير لازم للمندوب ولا يخفى أن المحذور في تقييد الأعم بالقرينة لاحتمال خفائها أعظم من محذور ذلك في الأخص .

وأما الشبه العقلية ؛ قولهم : إن الوجوب من المهمات .

قلنا : والندب من المهمات وليس إخلاء أحد الأمرين من لفظ يدل عليه أولى من الآخر . وإن قيل : بأن المندوب له لفظ يدل عليه ، وهو قول القائل : (ندبت ورغبت) فللوجوب أيضاً لفظ يدل عليه وهو قوله : (أوجبت وألزمت وحتمت) .

قولهم : أنه يمتنع أن يكون الأمر حقيقة في الندب لما ذكروه ؛ فهو مقابل بمثله ، فإن حمل الطلب على الوجوب معناه : افعل وأنت ممنوع من الترك ، وهو غير مذكور في الطلب ؛ فلا يكون حمله على أحدهما أولى من الآخر .

قولهم : إن النهي يقتضي المنع من الفعل فيجب أن يكون الأمر مقتضياً للمنع من الترك .

قلنا : لا نسلم أن مطلق النهي يقتضي المنع من الفعل إلا أن يدل عليه دليل ، كما ذكرناه في الأمر ، وإن صح ذلك في النفي فحاصل ما ذكروه راجع إلى القياس في اللغة ، وهو باطل بما سبق .

قولهم : إن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده غير مسلم كما يأتي ، وإن سلم ، ولكن إنما يمكن القول بأن النهي عن أضداد المأمور به مما يمنع من فعلها ، أن لو كان الأمر للوجوب ، وإلا فبتقدير أن يكون للندب ؛ فالنفي عن

أضداده يكون نهي تنزيه فلا يمنع من فعلها ، وذلك متوقف على كون الأمر للوجوب ، وهو دور ممتنع .

قولهم : أن حمل الطلب على الوجوب أحوط للمكلف على ما ذكروه ؛ فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الإضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير فعله والعقاب بتقدير تركه ولما فيه من مخالفة النفي الأصلي بما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان بخلاف المندوب ، كيف وإن المكلف إذا نظر وظهر له أن الأمر للندب فقد أمن من الضرر وحصل مقصود الأمر .

قولهم : إن المندوب داخل في الواجب ؛ ليس كذلك على ما سبق تقريره .

قولهم : إن الأمر موضوع لمعنى فكان مانعاً من نقيضه ؛ دعوى محل النزاع والقياس على الخبر من باب القياس في اللغات ؛ وهو باطل بما سبق[1] ؛ ثم أنه منقوض بالأمر بالمندوب فإنه مأمور به على ما سبق[2] .

فإن قيل : لا يلزم من مخالفة الدليل في المندوب المخالفة مطلقاً .

قلنا : يجب أن نعتقد أن ما ذكروه ليس بدليل حتى لايلزم منه المخالفة في المندوب وما ذكروه من الشبهة الأخيرة فهي منتقضة بالمندوب .

وأما شبه القائلين بالكذب ، فمنها نقلية وعقلية :

وأما النقلية فقوله ﷺ : «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا» ؛ فوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا ؛ وهو دليل

---

(١) أي : في المسألة الرابعة من القسمة الرابعة للمباديء اللغوية / ج١ .

(٢) أي : في المسألة الأولى من مسائل المندوب /ج١ .

الندبية .

وأما العقلية : فهو أن المندوب : ما فعْله خير من تركه ؛ وهو داخل في الواجب ؛ فكل واجب مندوب وليس كل مندوب واجب ، لأن الواجب ما يلام على تركه ، والمندوب ليس كذلك ؛ فوجب جعل الأمر حقيقة فيه لكونه متيقناً .

وجوابهما من جهة الإجمال : فما سبق في جواب كما شبه القائلين بالوجوب ، ومن جهة التفصيل :

عن الأولى : أنه لا يلزم من قوله : «ما استطعتم» تفويض الأمر إلى مشيئتنا ؛ فإنه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال : «ما استطعتم» ، وليس ذلك خاصية للندب ؛ فإن كل واجب كذلك .

وعن الثانية : ما سبق من امتناع وجود المندوب في الواجب ، ثم لو كان تنزيل لفظ الأمر على المتقين لازماً لكان جعله حقيقة في رفع الحرج عن الفعل أولى لكونه بخلاف المندوب ؛ فإنه متميز بكون الفعل مترجحاً على الترك وهو غير متيقن[1] .

*** المسألة الثالثة :**

اختلف الأصوليون في الأمر العري عن القرائن ، فذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان ، وذهب آخرون إلى أنه للمرة الواحدة ، ومحتمل للتكرار ، ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار أبي الحسين

---

(١) .انظر : المسألة الأولى من مسائل المندوب ، والثالثة من مسائل المباح /ج١ ، والمسألة الأولى من مسائل الأمر /ج٢ .

البصري وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف في الزيادة ولم يقض فيها بنفي ولا إثبات ، وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية .

والمختار أن المرة الواحدة لا بد منها في الامتثال ، وهو معلوم قطعاً ، والتكرار محتمل ؛ فإن اقترن به قرينة أشعرت بإرادة المتكلم التكرار حمل عليه ، وإلا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافياً والدليل على ذلك أنه : إذا قال له : «صل أو صم» ؛ فقد أمره بإيقاع فعل الصلاة والصوم ، وهو مصدر (افعل) ، والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ؛ ولهذا يصح تفسيره به ، فإنه لو قال لزوجته : «أنت طالق ثلاثاً» ؛ وقع به لما كان تفسيراً للمصدر وهو الطلاق ، ولو اقتصر على قوله : «أنت طالق» ؛ لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ للثلاث ، فإذا قال : «صل» ؛ فقد أمره بإيقاع المصدر وهو الصلاة والمصدر محتمل للعدد ؛ فإن اقترن به قرينة مشعرة بإرادة العدد حمل عليه ، وإلا فالمرة الواحدة تكون كافية .

ولهذا فإنه لو أمر عبده أن يتصدق بصدقة أو يشتري خبزاً أو لحماً ، فإنه يكتفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد ، ولو زاد على ذلك ؛ فإنه يستحق اللوم والتوبيخ لعدم القرينة الصارفة إليه ، وإن كان اللفظ محتملاً له ، وإن كان كذلك لأن حال الأمر متردد بين إرادة العدد وعدم إرادته ، وإنما يجب العدد مع ظهور الإرادة ولا ظهور ؛ إذ الفرض فيما إذا عدمت القرائن المشعرة به ، فقد بطل القول بعدم إشعار اللفظ بالعدد مطلقاً وبطل القول بظهوره فيه بالوقف أيضاً ، والاعتراض ها هنا يختلف باختلاف مذاهب الخصوم ؛ فمن اعتقد ظهوره في التكرار اعترض بشبه .

الأولى منها : أن أوامر الشارع في الصوم والصلاة محمولة على التكرار ؛ فدل على إشعار الأمر به .

الثانية : إن قوله تعالى : ﴿اقتلوا المشركين . . .﴾ يعم كل مشرك ، فقوله : «صم وصل» ينبغي أن يعم جميع الأزمان ؛لأن نسبة اللفظ إلى الأزمان كنسبته إلى الأشخاص .

الثالثة : أن قوله : «صم» كقوله : «لا تصم» ومقتضى النهي الترك أبداً ؛ فوجب أن يكون الأمر مقتضياً للفعل أبداً لاشتراكهما في الاقتضاء والطلب .

الرابعة : أن الأمر اقتضى فعل الصوم واقتضى اعتقاد وجوبه والعزم عليه أبداً ؛ فكذلك الموجب الآخر .

الخامسة : أن الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان ؛ فليس حمله على البعض أولى من البعض ؛ فوجب التعميم .

السادسة : أنه لو لم يكن الأمر للتكرار لما صح الاستثناء منه لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة ولا تطرق النسخ إليه ؛ لأن ذلك يدل على البداء ؛ وهو محال على الله تعالى ، ولا حسن الاستفهام من الآمر : إنك أردت المرة الواحدة أو التكرار؟ وكان قول الآمر لغيره : «صل مرة واحدة» غير مفيد ، وكان قوله : «صل مراراً» تناقضاً ؛ ولكان إذا لم يفعل المأمور ما أمر به في أول الوقت محتاجاً في فعله ثانياً إلى دليل ؛ وهو ممتنع .

السابعة : أن الحمل على التكرار أحوط للمكلف ؛ لأنه إن كان للتكرار فقد حصل المقصود ولا ضرر ؛ وإن لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضراً .

الثامنة : أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده ؛ والنهي عن أضداده يقتضي استغراق الزمان ؛ وذلك يستلزم استدامة فعل المأمور به .

التاسعة : قوله ﷺ : «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» ؛ أي : فأتوا بما أمرتكم به ما استطعتم ؛ وذلك يقتضي وجوب التكرار .

العاشرة : أن عمر بن الخطاب سأل النبي ﷺ لما رآه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوات عام الفتح فقال : أعمداً فعلت هذه يا رسول الله؟ فقال : «نعم» ، ولولا فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ ؛ لما كان للسؤال معنى .

الحادية عشرة : أنه إذا قال الرجل لغيره : أحسن عشرة فلان ؛ فإنه يفهم منه التكرار والدوام .

وأما شبه القائلين بامتناع احتمال التكرار :

فأولها : من قال لغيره : «ادخل الدار» يعد ممتثلاً بالدخول مرة واحدة ، كما أنه يصير ممتثلاً لقوله : «اضرب رجلاً» بضرب رجل واحد ؛ ولذلك فإنه لا يلام بترك التكرار ؛ بل يلام من لامه عليه .

ثانيها : أنه لو قال القائل : «صام زيد» صدق على المرة الواحدة من غير إدامة فليكن مثله في الأمر .

ثالثها : أنه لو حلف أنه ليصلينَّ أو ليصومنَّ ؛ برت يمينه بصلاة واحدة وصوم يوم واحد ، وعُدَّ آتياً بما التزمه ؛ فكذلك في الالتزام بالأمر .

رابعها : أنه لو قال الرجل لوكيله : «طلق زوجتي» ؛ لم يملك أكثر من تطليقة واحدة .

خامسها : أنه لو كان الأمر والتكرار لكان قوله : «صل مراراً» ؛ غير مفيد ، وكان قوله : «صل مرة واحدة» مقضياً ، وليس كذلك .

سادسها : أنه لو كان مطلق الأمر للتكرار ؛ لكان الأمر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما إما تكليفاً بما لا يطاق ، أو أن يكون الأمر بكل واحدة

مناقضاً للأمر بالأخرى ؛ وهو ممتنع .

أو ما شبه به القائلين بالوقف ؛ فأولها : أن الأمر بمطلقه غير ظاهر في المرة الواحدة ولا في التكرار ؛ ولهذا فإنه يحسن أن يستفهم من الأمر عند قوله : «اضرب» ويقال له : «مرة واحدة أو مراراً» ولو كان ظاهراً في أحد الأمرين ؛ لما حسن الاستفهام .

ثانيهما : أنه له كان ظاهراً في المرة الواحدة ، لكان قول الآمر : «اضرب مرة واحداً ، تكراراً ، أو مراراً» ؛ تناقضاً ، وكذلك لو كان ظاهراً في التكرار .

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بالتكرار هو : أن حمل بعض الأوامر وإن كانت متكررة على التكرار لا يدل على استفادة ذلك من ظاهرها ؛ وإلاّ كان ما حمل من الأوامر على المرة الواحدة كالحج ونحوه مستفاداً من ظاهر الأمر ويلزم من ذلك التناقض أو اعتقاد الظهور في أحد الأمرين دون الآخر من غير أولية وهو محال[1] .

فإن قيل : اعتقاد الظهور في التكرار أولى ؛ لأن ما حمل من الأوامر على التكرار أكثر من المحمول على المرة الواحدة ؛ وعند ذلك فلو جعلناه ظاهراً في المرة الواحدة لكان المحذور اللازم من مخالفته في الحمل على التكرار أقل من المحذور اللازم من جعله ظاهراً في التكرار عند حمله على المرة الواحدة .

قلنا : هذا إنما يلزم أن لو قلنا : إن الأمر ظاهر في أحد الأمرين ، وليس كذلك ؛ بل الأمر عندنا إنما يقتضي إيقاع مصدر الفعل والمرة الواحدة من ضروراته ، لأن الأمر ظاهرٌ فيها ، وكذلك في التكرار[2] فحمل الأمر على أحدهما

(١) أولية : بسكون الواو وتشديد الياء ، نسبة إلى أولى ؛ فحذفت الألف للنسب ، وفي المخطوطة : أولوية بقلب الألف واواً وكلتاهما صحيحة ويجوز فيها : الأولوية .

(٢) معناه : أن الأمر المجرد من القرائن ليس ظاهراً في التكرار أيضاً .

بالقرينة لا يوجب مخالفة الظاهر في الآخر ؛ لعدم تحققه فيه .

وعن الثانية : وإن سلمنا أن العموم في قوله تعالى : ﴿اقتلوا المشركين . . .﴾ وأنه يتناول كل مشرك ؛ فليس ذلك إلا لعموم اللفظ ولا يلزم مثله فيما نحن فيه لعدم العموم في قوله : «صم» بالنسبة إلى جميع الأزمان[1] بل لو قال : «صم في جميع الأزمان» كان نظيراً لقوله : ﴿اقتلوا المشركين . . .﴾ .

وعن الثالثة : لا نسلم أن النهي المطلق للدوام ، وإنما يقتضيه عند التصريح بالدوام أو ظهور قرينة تدل عليه كما في الأمر ، وإن سلمنا اقتضاءه للدوام ؛ لكان ما ذكروه من إلحاق الأمر بالنهي بواسطة الاشتراك بينهما في الاقتضاء فرع صحة القياس في اللغات ، وقد أبطلناه ، وإن سلمنا صحة ذلك ، غير أنا نفرق ، وبيانه من وجهين :

الأول : أن من أمر غيره أن يضرب فقد أمره بإيقاع مصدره وهو الضرب ، فإذا ضرب مرة واحدة يصح أن يقال : لم يعدم االضرب[2] .

الثاني : أن حمل الأمر على التكرار مما يفضي إلى تعطيل الحوائج المهمة ؛ وامتناع الإتيان بالمأمورات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهي مطلقاً .

وعن الرابعة : أنها غير متجهة ؛ وذلك لأن دوام اعتقاد الوجوب عند قيام دليل الوجوب ليس مستفاداً من نفس الأمر ؛ وإنما هو من أحكام الإيمان ؛ فتركه

---

(١) لأن اللازم من وقوع الحدث مطلق الزمن لا عموم الأزمان ، وذلك أن الفعل المثبت في حكم النكرة في الإثبات ؛ فلا شمول فيه .

(٢) لأن الفعل في حكم النكرة كما تقدم ، فإن وقع في الإثبات فلا عموم ، وإن وقع بعد نفي أو شبهه عم .

يكون كفراً والكفر منهي عنه دائماً ؛ ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائماً في الأوامر المقيدة .

وأما العزم ؛ فلا نسلم وجوبه ؛ ولهذا فإن من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضره إنباهه ، ولو كان العزم واجباً في ذلك الوقت لوجب عليه ، كما لو ضاق وقت العبادة وهو نائم ، وإن سلمنا وجوب العزم لكن لا نسلم وجوبه دائماً ، بل هو تبع الوجوب المأمور به ، وإن سلمنا وجوبه دائماً فلا نسلم كونه مستفاداً من نفس الأمر ليلزم ما قيل بل إنما هو مستفاد من دليل اقتضى دوامه غير الأمر الوارد بالعبادة ، ولهذا ، وجب في الأوامر بالفعل مرة واحدة .

وعن الخامسة : إنها باطلة من جهة أن الأمر غير مشعر بالزمان ؛ وإنما الزمان من ضرورات وقوع الفعل المأمور به ، ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض الأزمنة دون البعض التعميم كالمكان .

وعن السادسة : وهي قولهم : لو كان «الأمر» للمرة الواحدة لما دخله النسخ ليس كذلك عندنا ؛ فإنه لو أمر بالحج في السنة المستقبلة ، جاز نسخه عندنا قبل التمكن من الامتثال على ما يأتي ، وإنما ذلك لازم على المعتزلة ، وأما دخول الاستثناء ؛ فمن أوجب الفعل على الفور يمنع منه ، ومن أوجبه على التراخي فلا يمنع من استثناء بعض الأوقات التي المكلف مخير في إيقاع الواجب فيها ، وأما حسن الاستفهام ؛ فإنما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمل له تأكيداً ؛ فإنه محتمل لإرادة التكرار وإرادة المرة الواحدة ؛ وبه يخرج الجواب عن قوله : «صل مرة واحدة» وقوله : «صل مراراً» ؛ غير متناقض ؛ بل غايته دلالة الدليل على إرادة التكرار المحتمل ، وإذا لم يفعل ما أُمر به في أول الوقت ، فمن قال بالتراخي لا يحتاج إلى دليل آخر ؛ لأن مقتضى الأمر المطلق عند تخيير المأمور

في إيقاع الفعل في أي وقت شاء من ذلك الوقت ، ومن قال بالفور فلا بد من دليل في ثاني الحال .

وعن السابعة : ما سبق في الواجب والمندوب .

وعن الثامنة : لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده ؛ وإن سلم ذلك ، ولكن اقتضاء النهي للأضداد بصفة الدوام فرع كون الأمر مقتضياً على الدوام ؛ وهو محل النزاع .

وأما قوله ﷺ : «إذا أمرتك بأمر . . .» الحديث ؛ إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأمور به ، وليس كذلك .

وأما حديث عمر رضي الله عنه فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرار الصلاة ؛ بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار ، فسأل النبي ﷺ عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة الإشكال بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي ﷺ سهواً أو لا للتكرار إن كان فعله عمداً ؛ كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي ﷺ عن التكرار ، ولو كان للتكرار لما أعرض عنه ، وله الترجيح[1] .

وأما الشبهة الأخيرة فإنما عم الأمر فيها بالإكرام وحسن العشرة للأزمان ؛ لأن ذلك إنما يقصد به التعظيم وذلك يستدعي استحقاق المأمور بإكرامه للإكرام وهو سبب الأمر ؛ فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفاداً من هذه القرينة لا من مطلق الأمر .

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بامتناع احتمال الأمر المطلق للتكرار :

---

(١) ويمكن أن يقال : إن عمر فهم التكرار من تعليق الأمر بالوضوء على القيام للصلاة ؛ وبالجملة فإن الآية من موضوع البحث في المسألة الرابعة لا الثالثة .

أن ذلك يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار ، ولا يلزم منه امتناع احتماله له .

ولهذا فإنه لو قال : ادخل الدار مراراً بطريق التفسير ؛ فإنه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير .

وعن الثانية : أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح وبه دفع الشبهة الثالثة .

وإذا قال لوكيله : «طلق زوجتي» إنما يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم الاحتمال لغة ؛ ولهذ لو قال : «طلقها ثلاثاً» ؛ على التفسير صح .

وعن الخامسة : ما سبق .

وعن السادسة : أنها باطلة ؛ وذلك لأن زيادة المشقة من حمل الأمر على التكرار .

إما أن لا يكون منافياً له أو يكون منافياً ؛ فإن كان الأول فلا اتجاه لما ذكروه ، وإن كان الثاني فغايته تعذر العمل بالأمر في التكرار عند لزوم الحرج ، فيكون ذلك قرينة مانعة من صرف الأمر إليه ولا يلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة .

وجواب شبهة القائلين بالوقف ما سبق في جواب ما تقدم (والله أعلم) .

*** المسألة الرابعة :**

الأمر المعلق بشرط كقوله : «إذا زالت الشمس فصلوا»[1] أو صفة كقوله :

---

(١) لو مثل بأمثلة من النصوص كقوله تعالى : ﴿إذا قمتم للصلاة فاغسلوا وجوهكم . . .﴾ الآية ، وقوله : ﴿وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا . . .﴾ الآية ؛ لكان أولى .

﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منها مائة جلدة﴾ ؛ هل يقتضي تكراراً المأمور به بتكرر الشرط والصفة أم لا؟

فمن قال : إن الأمر المطلق يقتضي التكرار فهو ها هنا أولى ، ومن قال : إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار اختلفوا ها هنا ، فمنهم من أوجبه ، ومنهم من نفاه .

وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع ، فنقول : ما علق به المأمور من الشرط أو الصفة ، إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر لوجوب الفعل المأمور به كالزنا ، أو لا يكون كذلك ؛ بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه ، كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا ، فإن كان الأول فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره نظراً إلى تكرار العلة ووقوع الاتفاق على التعبد باتباع العلة مهما وجدت ، فالتكرار مستند إلى تكرار العلة لا إلى الأمر ، وإن كان الثاني ، فهو محل الخلاف والمختار أنه لا تكرار .

وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية لا بد من التنبيه عليها وعلى ما فيها ؛ ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار :

الحجة الأولى : أنهم قالوا : أجمعنا على أن الخبر المعلق بالشرط أو الصفة لا يقتضي تكرار الخبر عنه كما لو قال : «إن جاء زيد جاء عمرو» فإنه لا يلزم تكرر مجيء عمرو في تكرر مجيء زيد ؛ فكذلك في الأمر ؛ وهي باطلة فإن حاصلها يرجع إلى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه[1] .

الحجة الثانية : أنه لو قال لزوجته : «إذا دخلت الدار فأنت طالق» ؛ فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول ، فكذلك في قوله : «إذا زالت الشمس فصلوا»

---

(١) انظر المسألة الثانية من القسمة الرابعة للمباديء اللغوية /ج١ .

وهو أيضاً من جنس ما تقدم لما فيه من قياس الأمر على إنشاء الطلاق الذي ليس بأمر .

الحجة الثالثة : أن اللفظ لا دلالة فيه إلا على تعليق شيء بشيء ، وهو أعم من تعليقه عليه في كل صورة ، أو في صورة واحدة ؛ والمشعر بالأعم لا يلزم أن يكون مشعراً بالأخص .

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع إلى محض الدعوى بأن الأمر المضاف إلى الشرط أو الصفة لا يفهم منه اقتضاء التكرار بتكرار الشرط والصفة وهو عين محل النزاع .

وإنما الواجب أن يقال : إنه مشعر بالأعم ، والأصل عدم إشعاره بالأخص .

والمعتمد في ذلك أن يقال : لو وجب التكرار لم يخل ، إما أن يكون المقتضى له نفس الأمر أو الشرط أو مجموع الأمرين ؛لايجوز أن يقال بالأول لما سبق في المسألة المتقدمة ولا بالثاني ؛ لأن الشرط غير مؤثر في المشروط بحيث يلزم من وجوده وجوده ؛ بل إنما تأثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه ، وحيث قيل بملازمة المشروط لوجود الشرط في قوله لزوجته : «إن دخلت الدار فأنت طالق» إنما كان لضرورة وجود الموجب ؛ وهو قوله : «أنت طالق» لا لنفس دخول الدار ؛ وإلا كان دخول الدار موجباً للطلاق مطلقاً وهو محال ، ولا يجوز أن يقال بالثالث ، لأنا أجمعنا على أنه لو قال لعبده : «إذا دخلت السوق فاشتري لحماً» إنه لا يقتضي التكرار ؛ وذلك إما أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار أو لا مع تحققه ، لا جائز أن يقال بالأول ، وإلا فانتفاء التكرار إما لمعارض أولا لمعارض ؛ والأول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن إعماله ، وهو خلاف الأصل والثاني أيضاً باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض فلم يبق سوى

الثاني وهو المطلوب .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض من وجوه :

الأول : أنه قد وجد في كتاب الله تعالى أوامر متعلقة بشروط وصفات وهي متكررة بتكرارها كقوله تعالى : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا . . .﴾ الآية .

وقوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . . .﴾ ، ﴿والزانية والزاني . . .﴾الآية ؛ ولو لم يكن ذلك مقتضياً للتكرار لما كان متكرراً .

الثاني : أن العلة يتكرر الحكم بتكررها إجماعاً ، والشرط أقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة ؛ فكان اقتضاؤه للتكرار أولى .

الثالث : أن نسبة الحكم إلى إعداد الشرط المعلق عليه نسبة واحدة ، ولا اختصاص له بالموجود الأول منها دون ما بعده ، وعند ذلك فإما أن يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانياً وثالثاً انتفاؤه مع وجود الشرط الأول ، أو من وجوده مع الأول الموجود مع الثاني وما بعده ضرورة التسوية ، والأول خلاف الإجماع ، والثاني هو المطلوب .

الرابع : أنه لو لم يكن الأمر مقتضياً لتعليق الحكم بجميع الشروط بل بالأول منها ؛ فيلزم أن يكون فعل العبادة مع الشرط الثاني دون الأول قضاء ، وكانت مفتقرة إلى دليل آخر ؛ وهو ممتنع .

الخامس : أن النهي المعلق بشرط مفيد للتكرار كما إذا قال : «إن دخل زيد الدار فلا تعطه درهماً» والأمر ضد النهي ؛ فكان مشاركاً له في حكمه ضرورة اشتراكهما في الطلب والاقتضاء .

السادس : أن تعليق الأمر على الشرط الدائم ، موجب لدوام المأمور به بدوامه كما لو قال : «إذا وجد شهر رمضان فصمه» فإن الصوم يكون دائماً بدوام الشهر ، وتعليق الأمر على الشرط المتكرر في معناه فكان دائماً .

والجواب عن الأول : إنه إذا ثبت بما ذكرناه أن الأمر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار ، فحيث قضى بالتكرار ، إما أن يكون الشرط والصفة علة للحكم المكرر في نفس الأمر ، كما في الزنا والسرقة ، أو لا يكون علة له ، فإن كان الأول : فالتكرار إنما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم ، ولا كلام فيه .

وإن كان الثاني : فيجب اعتقاد كونه متكرراً لدليل اقتضاه غير الأمر المعلق بالشرط والصفة ، لما ذكرناه من عدم اقتضاءه ؛ كيف وإنه كما قد يتكرر الفعل المأمور به بتكرر الشرط فقد لا يتكرر كالأمر بالحج ؛ فإنه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها .

وعن الثاني : أنه لا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة لكونها موجبة للحكم ؛ تكرره بتكرر الشرط ؛ مع أنه غير موجب للحكم ، كما تقرر .

وعن الثالث : أنه إنما يلزم القائلين بالوجوب على الفور ، وليس كذلك عندنا بل الأمر مقتض للامتثال مع استواء التقديم والتأخير فيه ، إذا علم تجدد الشرط ، وغلب على الظن بقاء المأمور ، ويكون الأمر قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض . وأما إن لم يغلب على الظن تجدد الشرط ، ولا بقاء المأمور إلى حالة وجود الشرط الثاني ؛ فقد تعين اختصاص المأمور بالشرط الأول لعدم تحقق ما سواه .

وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الرابع أيضاً .

وعن الخامس : أن حاصله يرجع إلى قياس الأمر على النهي في اللغة ، وهو باطل بما سبق ؛ كيف وأنا لا نسلم أن النهي المضاف إلى الشرط يتكرر بتكرر الشرط ؛ بل ما اقتضاه النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الأول ، سواء تجدد الشرط ثانياً ، أو لم يتجدد .

وعن السادس : أن الشرط المستشهد به وإن كان له دوام في زمان معين والحكم موجود معه فهو واحد ، والمشروط به غير متكرر بتكرره ، وعند ذلك فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر ، لزوم التكرر بتكرر الشرط في محل النزاع .

*** المسألة الخامسة :**

اختلفوا في الأمر المطلق : هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به؟

فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الأمر على التكرار ؛ إلى وجوب التعجيل ، وذهبت الشافعية والقاضي أبو بكر وجماعة من الأشاعرة والجبائي وابنه وأبو الحسين البصري إلى التراخي ، وجواز التأخير عن أول وقت الإمكان .

وأما الواقفية فقد توقفوا ، لكن منهم من قال : التوقف إنما هو في المؤخر هل هو ممتثل أو لا؟ وأما المبادر فإنه ممتثل قطعاً ، لكن هل يأثم بالتأخير؟ اختلفوا فيه فمنهم من قال بالتأثيم ، وهو اختيار إمام الحرمين ، ومنهم لم يؤثمه .

ومنهم من توقف في المبادر أيضاً ، وخالف في ذلك إجماع السلف .

والمختار أنه مهما فعل ، كان مقدماً أو مؤخراً كان ممتثلاً للأمر ولا إثم عليه بالتأخير .

والدليل على ذلك أن الأمر حقيقة في طلب الفعل لا غير ، فمهما أتى بالفعل في أي زمان كان ، مقدماً أو مؤخراً ، كان آتياً بمدلول الأمر ، فيكون ممتثلاً للأمر ولا إثم عليه بالتأخير ؛ لكونه آتياً بما أُمر به على الوجه الذى أمر به .

وبيان ذلك أن مدلول الأمر طلب الفعل لا غير ، وجهان :

الأول : أنه دليل على طلب الفعل بالإجماع ، والأصل عدم دلالته على أمر خارج والزمان وإن كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به ؛ فلا يلزم أن يكون داخلاً في مدلول الأمر ؛ فإن اللازم من الشيء أعم من الداخل في معناه ولا أن يكون متعيناً كما لا تتعين الآلة في الضرب ، ولا الشخص المضروب ، وإن كان ذلك من ضرورات امتثال الأمر بالضرب .

الوجه الثاني : أنه يجوز ورود الأمر بالفعل على الفور وعلى التراخي ، ويصح مع ذلك أن يقال بوجود الأمر في الصورتين ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل ، لأن الأصل عدم ما سواه ، فيجب أن يكون هو مدلول الأمر في الصورتين دون ما به الاقتران من الزمان وغيره نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

فإن قيل : ما ذكرتموه في بيان امتناع خروج الوقت[1] عن الدخول في مقتضى الأمر معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من وجوه خمسة :

الأول : أنه لو قال السيد لعبده : «اسقني ماء» ؛ فإنه يفهم منه تعجيل السقي حتى أنه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التأخير ؛ ولولا أنه من مقتضيات الأمر لما كان كذلك ، إذ الأصل عدم القرينة .

---

(١) في بيان امتناع خروج الوقت فيه تحريف ، والصواب : في بيان خروج الوقت! فإن الأدلة السابقة دلت على خروجه لا على امتناع خروجه .

الثاني : هو أن مدلول الأمر وهو الفعل المأمور به لا يقع إلا في وقت وزمان ، فوجب أن يكون الأمر مقتضياً للفعل في أقرب زمان كالمكان ، وكما لو قال لزوجته : «أنت طالق» ولعبده : «أنت حر» ، فإن مدلول لفظه يقع على الفور في أقرب زمان .

الثالث : أن الأمر مشارك للنهي في مطلق الطلب ، والنهي مقتض للامتثال على الفور ، فوجب أن يكون الأمر كذلك .

الرابع : أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده ، والنهي عن أضداد المأمور به مقتض للانتهاء عنها على الفور ، وذلك متوقف على فعل المأمور به على الفور ، فكان الأمر مقتضياً به على الفور .

الخامس : أنه تعالى عاتب إبليس ووبخه على مخالفة الأمر بالسجود لآدم في الحال بقوله : ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ ، ولو لم يكن الأمر بالسجود مقتضياً له في الحال لما حسن توبيخه عليه ولكان ذلك عذراً لإبليس في تأخيره .

سلمنا عدم دلالة الأمر على وجوب الفعل على الفور لفظاً لكن لم قلتم أنه لا يكون مستلزماً له بواسطة دلالته على أصل الوجوب ، وبيان ذلك من وجوه أربعة :

الأول : أن الأمر إذا دل على وجوب الفعل فقد أجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور مع أن ذلك لم يكن مقتضٍ للأمر ؛ بل هو من لوازم مقتضاه فكان مقتضاه على الفور أولى لأصالته .

الثاني : أن إجماع السلف منعقد على أن المبادر يخرج عن عهدة الأمر ولا إجماع في المؤخر ؛ فكان القول بالتعجيل أحوط وأولى .

الثالث : أن الفعل واجب بالاتفاق ولو جاز تأخيره .

أما أن يجوز إلى غاية معينة أو لا إلى غاية .

فإن جاز تأخيره إلى غاية معينة ، فإما أن تكون معلومة للمأمور أو لا تكون معلومة له ، فإن كانت معلومة له ؛ فإما أن تكون مذكورة بأن يقال له : «إلى عشرة أيام» مثلاً أو موصوفة ؛ الأول خلاف الفرض إذ الفرض فيما إذ كان أمراً مطلقاً غير مقيد بوقت في الذكر ، وإن كان الثاني فالوقت لموصوف لا يخرج بالإجماع عن الوقت الذي انتهى إليه غلب على ظنه أنه لو أخر المأمور به عنه لفات ؛ وذلك لا يكون إلا بإمارة تدل عليه ؛ وهي بالإجماع غير خارجة عن الغرض المرجو وعلو السن ، وكل واحد من الأمرين مضطرب مختلف ؛ فإنه قد يموت قبل ذلك ، أو يعيش بعده فلا يعتمد عليه ، وإن كانت الغاية غير معلومة له مع أنه لا يجوز له التأخير عنها كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق وهو ممتنع ؛ هذا كله فيما إذا جاز التأخير إلى الغاية .

وإن كان التأخير لا إلى غاية ؛ فإما أن يجوز ذلك ببدل أو لا ببدل ، فإن كان ببدل ؛ فذلك البدل إما أن يكون واجباً أو غير واجب ، لا يجوز أن لا يكون واجباً ، وأما لما كان بدلاً عن الواجب بالإجماع ، وإن كان واجب فهو ممتنع لوجوه أربعة :

الأول : إنه لو كان واجباً لوجب إنباه المأمور حالة ورود الأمر نحوه على من حضر حذراً من فوات الواجب الذي هو البدل ، كما لو ضاق عليه الوقت وكان نائماً .

الثاني : هو أن الأمر لا تعرض فيه لوجوب البدل ، والأصل عدم دليل آخر ؛ ويمتنع القول بوجوب ما لا دليل عليه .

الثالث : إن البدل لو كان واجباً ، لكان قائماً مقام المبدل ومحصلاً لمقصوده ؛ وإما لما كان بدلاً ؛ لما فيه من فوات مقصود الأصل ؛ ويلزم من ذلك سقوط المأمور به بالكلية بتقدير الإتيان بالبدل ضرورة حصول مقصوده ؛ وهو محال .

الرابع : إنه لو كان البدل واجباً لم يخل إما أن يجوز تأخيره عن الوقت الثاني من ورود الأمر أو لا يجوز ؛ فإن كان الأول فالكلام فيه كالكلام في أصل المأمور به وهو تسلسل ممتنع .

وإن كان الثاني فهو أيضاً ممتنع ؛ لأن البدل لا يزيد على نفس المبدل ، ووقت المبدل غير معين فكذلك البدل ؛ وإن جاز التأخير أبداً لا ببدل ؛ ففيه إخراج الواجب عن حقيقته ، وهو محال .

الرابع من الوجه الأول : أن امتثال المأمور به من الخيرات وهو سبب الثواب فوجب تعجيله لقوله تعالى : ﴿فاستبقوا الخيرات . . .﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض . . .﴾ ؛ أمر بالمسارعة والمسابقة وهي التعجيل ، والأمر للوجوب .

والجواب عن الوجه الأول : أنه إنما فهم التعجيل من أمر السيد بسقي الماء من الظن الحاصل بحاجة السيد إليه في الحال ؛ إذ الظاهر أنه لا يطلب سقي الماء من غير حاجة إليه ؛ حتى أنه لو لم يعلم أو يظن أن حاجته إليه داعية في الحال ؛ لما فهم من أمره التعجيل ، ولا حسُن ذم العبد بالتأخير .

فإن قيل : أهل العرف إنما يذمون العبد بمخالفة مطلق الأمر ويقولون في معرض الذم : «خالف أمر سيده» ؛ وذلك يدل على أن مطلق الأمر هو المقتضي للتعجيل دون غيره .

قلنا : إنما نسلم صحة ذلك في الأمر المقيد بالقرينة دون المطلق ؛ والأمر فيما نحن فيه مقيد ؛ ثم هو معارض عند مطلق الأمر بصحة عذر العبد بقوله : «إنما أخرت لعدم علمي وظني بدعوى حاجته إليه في الحال» وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

وعن الثاني من وجهين :

الأول : لا نسلم تعين أقرب الأماكن ، ولا نسلم أن قوله : «أنت طالق» ، و«أنت حر» يفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه له لغة ؛ بل ذلك لسبب جعل الشرع له علامة على ذلك الحكم الحالي ، ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر موضوعاً للفور .

الثاني : إن حاصله يرجع إلى القياس في اللغة ؛ وهو ممتنع كما سبق .

وعن الثالث والرابع : ما سبق في المسألة المتقدمة .

وعن الخامس : أن توبيخه لإبليس إنما كان ذلك لإبائه واستكباره ؛ وهو يدل عليه قوله تعالى : ﴿إلاَّ إبليس أبى واستكبر﴾ ، ولتخيره على آدم بقوله : ﴿أنا خير منه خلقتني من نار ، وخلقته من طين﴾ ، ولا يمكن إضافة التوبيخ إلى مطلق الأمر من هو حيث هو أمر ؛ لأنه منقسم إلى أمر إيجاب واستحباب ، كما سبق تقريره ، ولا توبيخ على مخالفة أمر الاستحباب إجماعاً ، ولو كان التوبيخ على مطلق الأمر ؛ لكان أمر الاستحباب موبخاً على مخالفته ، فلم يبقَ إلا أن يكون التوبيخ على أمر الإيجاب ، وهو منقسم إلى أمر إيجاب على الفور ، وأمر إيجاب على التراخي ، كما إذا قال : «أوجب عليك متراخياً» ، ولا يلزم منه أن يكون مطلق الأمر للإيجاب حالاً .

وإن سلمنا أنه وبخه على مخالفة الأمر في الحال ؛ ولكن لا نسلم أن

الأمر بالسجود كان مطلقاً ؛ بل هو مقترن بقرينة لفظية موجبة لحمله على الفور وهي قوله تعالى : ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين﴾ ، رتب السجود على هذه الأوصاف بفاء التعقيب ، وهي مقتضية للسجود عقبها على الفور من غير مهلة .

قولهم : لمَ قلتم بأنه لا يكون مستلزماً للفور بواسطة دلالته على وجوب الفعل؟

قلنا : الأصل عدم ذلك .

قولهم : إنه يجب تعجيل اعتقاد وجوب الفعل .

قلنا : ولم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل[1] .

قولهم : إنه من لوازم وجوب الفعل .

قلنا : من لوازم وجوب تقديم الفعل ، أو من لوازم وجوب الفعل .

الأول : ممنوع ، **والثاني** : مسلم ؛ ولكن لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل ؛ بدليل ما لو أوجب الفعل مصرحاً بتأخيره ؛ فإنه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه وإن لم يكن وجوب الفعل الفعل على الفور .

قولهم : القول بالتعجيل أحوط للمكلف ، قلنا : الاحتياط إنما هو باتباع المكلف ما أوجبه ظنه فإن ظن الفور وجب عليه اتباعه ، وإن ظن التراخي وجب عليه اتباعه ، وإلا فبتقدير أن يكون قد غلب على ظنه التراخي ؛ فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه يكون حراماً وارتكاب المحرم يكون إضراراً ؛ فلا يكون احتياطاً .

---

(١) تعجيل وجوب الفعل فيه تحريف ، والصواب : وجوب تعجيل الفعل .

قولهم : لو جاز التأخير ، إما أن يكون إلى غاية ، أو لا إلى غاية إلى آخره .

فهو منقوض بما لو صرح الآمر بجواز التأخير ؛ فإن كل ما ذكروه من الأقسام متحقق فيه مع جواز تأخيره .

وما ذكروه من الآيتين الأخيرتين فهي غير دالة على وجوب تغيير الفعل المأمور به ؛ فإنهما بمنطوقهما يدلان على المسارعة إلى الخيرات والمغفرة ؛ والمراد به إنما المسارعة إلى سبب ذلك ودلالتهما على السبب إنما هي بجهة الاقتضاء ، والاقتضاء لا عموم له ، على ما يأتي تقريره ؛ فلا دلالة لهما على المسارعة إلى كل سبب للخيرات والمغفرة ، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الأفعال المأمور بها ؛ ولا يعم كل فعل مأمور به[1] .

* المسألة السادسة[2] :

الأمر بالشيء على التعيين[3] هل هو نهي عن أضداده؟

اختلفوا فيه .

وتفصيل المذاهب : أما أصحابنا فالأمر عندهم هو الطلب القائم بالنفس .

وقد اختلفوا ؛ فمنهم من قال : الأمر بالشيء بعينه نهي عن أضداده ، وإن طلب الفعل بعينه هو طلب ترك أضداده ، وهو قول القاضي أبي بكر في أول

---

(١) وأيضاً الأمر في الآيتين دال على الفور بمادته لا بصيغته ، فالاستدلال بهما استدلال في غير محل النزاع ، وأيضاً الاستدلال بهما على إفادة الأمر في غيرهما من النصوص الفورية استدلال على المطلوب بدليل خارج ؛ والنزاع إنما هو في الأمر المجرد من القرائن .

(٢) انظر : (ص١١٨ ـ ١٥٩ من ج/٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

(٣) يعني أن يكون المأمور به شيئاً معيناً كصيام رمضان ، فإن كان مبهماً كخصال الكفارة ؛ فلا يكون الأمر بأحدهما نهياً عن ضده منها ، فالأمر بإطعام عشرة مساكين ليس لها نهياً عن الخصلتين الأخريين ولا عن إحداهما .

أقواله .

ومنهم من قال : هو نهي عن أضداده ، بمعنى أن يستلزم النهي عن الأضداد لا أن الأمر هو عين النهي ، وهو ما اختاره القاضي في آخر أقواله[1] .

ومنهم من منع ذلك مطلقاً[2] وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي .

وأما المعتزلة : فالأمر عندهم نفس صيغة «افعل» وقد اتفقوا على أن عين صيغة «افعل» لا تكون نهياً ؛ لأن صيغة النهي «لا تفعل» وليس إحداهما عين الأخرى .

وإنما اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل يكون نهياً عن أضداده من جهة المعنى؟

فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة إلى منعه ، ومن المعتزلة من صار إليه كالعارضي[3] وأبي الحسن البصري وغيرهما من المعتبرين منهم .

ومعنى كونه نهياً عن الأضداد من جهة المعنى عندهم ؛ أن صيغة الأمر تقتضي إيجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه .

ومنهم من فصل بين أمر الإيجاب والندب ، وحكم بأن أمر الإيجاب يكون نهياً عن أضداده ومقبحاً لها ؛ لكونها مانعة من فعل الواجب ،بخلاف المندوب ؛ ولهذا فإن أضداد المندوب من الأفعال المباحة غير منهي عنها ، لا نهي

---

(١) أبو بكر ـ هو الباقلاني ـ وقوله ذلك مبني على أن كلام الله حقيقة هو كلام نفسي واحد بعينه وأنه يتنوع باعتبار متعلقاته ، وقد تقدم ما فيه تعليقاً في الجزء الأول .

(٢) أي : ليس عينه ولا مستلزماً له ، انظر : مسألة التكليف بما لا يطاق والتعليق عليها في الجزء الأول .

(٣) كالعارضي : كأن فيه تحريفاً ، ولعل الأصل كالقاضي وهو عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، وهذا الرأي منسوب إليه مع أبي الحسين البصري في «جمع الجوامع» فانظره .

تحريم ولا نهي تنزيه .

والمختار إنما هو التفصيل ، وهو إما أن نقول بجواز التكليف بما لا يطاق ، أو لا نقول به .

فإن قلنا بجوازه على ما هو مذهب الشيخ أبي الحسن ـ رحمة الله عليه ـ كما سبق تقريره ؛ فالأمر بالفعل لا يكون بعينه نهياً عن أضداده ولا مستلزماً للنهي عنها ؛ بل جاز أن نؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، فضلاً عن كونه لا يكون منهياً عنه[1] .

وإن منعنا ذلك ؛ فالمختار أن الأمر بالشيء يكون مستلزماً للنهي عن أضداده لا أن يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد[2] ؛ وسواء كان الأمر أمر إيجاب أو ندب .

أما أنه مستلزم للنهي عن الأضداد ؛ فلأن فعل المأمور به لا يتصور إلا بترك أضداده وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه ؛ فهو واجب الترك إن كان الأمر للإيجاب ، ومندوب إلى تركه إن كان الأمر للندب ؛ على ما سبق تقريره .

وهو معنى كونه منهياً عنه ؛ غير أن النهي عن أضداد الواجب يكون نهي تحريم ، وعن أضداد المندوب نهي كراهة وتنزيه .

وأما أنه لا يكون عين الأمر هو عين النهي .

فإذا قلنا أن الأمر هو صيغة «افعل» فظاهر على ما سبق[3] .

---

(١) انظر المسألة الأولى من مسائل الأصل الثالث في المحكوم فيه وما عليها من التعليق .

(٢) لم يزد الآمدي في اختياره التفصيل على أن بناه على الترديد بين جواز التكليف بما لا يطاق ومنعه ، ولم يختر هنا واحداً من طرفي الترديد ؛ وبذلك لا يكون قد اختار لنفسه قولاً معيناً في المسألة .

(٣) أي : من إن صيغة الأمر (افعل) وصيغة النهي (لا تفعل) وليست إحداهما عين الأخرى .

وأما على قولنا أن الأمر هو الطلب القائم بالنفس ؛ فلأنا إذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني القديم ؛ فهو وإن اتحد على أصلنا[1] فإنما يكون أمراً بسبب تعلقه بإيجاد الفعل ، وهو من هذه الجهة لا يكون نهياً ، بسبب تعلقه بترك الفعل ، وهما بسبب التغاير في التعلق والمتعلق ؛ متغايران ، وإن فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمخلوق فهو وإن تعدد ، فالأمر منه أيضاً إنما هو الطلب المتعلق بتركه ؛ وهما غيران .

فإن قيل : لو كان الأمر بالفعل مستلزماً للنهي عن أضداده لكان الأمر بالعبادة مستلزماً للنهي عن جميع المباحات المضادة لها ، ويلزم من ذلك أن تكون حراماً إن كان النهي نهي تحريم ، أو مكروهة إن كان النهي نهي تنزيه .

وخرج المباح عن كونه مباحاً ؛ كما ذهب إليه الكعبي[2] من المعتزلة ، بل ويلزم منه أن يكون ما عدا العبادة المأمور بها من العبادات المضادة لها منهياً عنها ومحرمة أو مكروهة ، وهو محال .

كيف وإن الآمر بالفعل قد يكون غافلاً عن أضداده ، والغافل عن الشيء لا يكون ناهياً عنه ؛ لأن النهي عن الشيء يستدعي العلم به والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال .

سلمنا أنه مستلزم للنهي عن أضداده ، لكن يمتنع أن يكون النهي عن الأضداد غير الأمر ، بل يجب أن يكون هو بعينه ، كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قوليه .

---

(١) أي : الأشعرية وقد تقدم ما فيه تعليقاً في الجزء الأول ، وإن الكلام اسم لمجموع اللفظ والمعنى وقد يراد به أحدهما بدليل .

(٢) تقدمت ترجمته تعليقاً في الجزء الأول .

ومأخذه : أنه إذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الأمر بالفعل النهي عن أضداده فذلك النهي إن كان هو غير الأمر .

فإما أن يكون ضداً له ؛ أو مثلاً[1] أو خلافاً .

لا جائز أن يقال بالمضادة ، وإلا لما اجتمعا ، وقد اجتمعا .

ولا جائز أن يكون مثلاً لأن المتماثلات أضداد على ما عرف في الكلاميات .

ولا جائز أن يكون خلافاً ، ولا يجوز وجود أحدهما دون الآخر ، كما في العلم والإرادة ونحوهما ، ولجاز أن يوجد أحدهما مع ضد الآخر ، كما يوجد العلم بالشيء مع الكراهة المضادة لإرادته ، ويلزم من ذلك ، إنه إذا أُمر بالحركة المضادة للسكون إذا كان النهي عن السكون مخالفاً للأمر بالحركة أن يجتمع الأمر بالحركة والأمر بالسكون المضاد المنهي عنه وفيه الأمر بالضدين معاً ، وهو ممتنع على ما وقع به الفرض . وإذا طلب المغايرة تعين الاتحاد ؛ وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون وشغل الجوهر بحيز هو عين تفريغه لغيره[2] ، وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب ؛ فطلب أحدهما بعينه طلب الآخر لاتحاد المطلوب .

والجواب عن السؤال الأول : إنا لا نمنع من كون المباحات بل الواجبات

---

(١) الضدان هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف فلا يجتمعان وقد يرتفعان مثل السواد والبياض ، والمثلان مثل : سواد وسواد ، وهما متضادان إن نُظر إلى إشخاصهما في النوع وغير متضادين إن نُظر إلى نوع أشخاصهما ، وإن اتحد المحل ازداد النوع قوة بتعداد الأشخاص ، انظر : مبحث تعدد الأحكام من نوع واحد في محل واحد لتعدد العلل في ص١٧١ / ج٢٠ من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية ، وانظر : ص ٤١٦ ، وما بعده من «مسودة آل تيمية» .

(٢) فيه تحريف ، والصواب : وشغل الحيز بجوهر هو عين تفريغه من غيره .

المضادة المأمور بهما منهياً عنها من جهة كونها مانعة من فعل المأمور به ، لا في ذاتها كما نقول في فعل الصلاة في الدار المغصوبة ، فإنه في ذاته غير منهي عنه ، وإن كان منهياً عنه من جهة ما يتعلق به من شغل ملك الغير ، كما سبق ذكره .

والالتفات إلى ما يهول به من خروج المباحات عن كونها مباحة ؛ فإن ذلك إنما يلزم أن لو قيل بكونها منهياً عنها في ذواتها .

وأما إذا قيل بكونها منهياً مانعة من فعل المأمور به فلا .

قولهم : إنه قد يأمر بالفعل من هو غافل عن أضداده .

قلنا : لا نسلم أن الآمر بالشيء عند كونه آمراً به يتصور أن يكون غافلاً عن طلب ترك ما يمنع من فعل المأمور به من جهة الجملة ، وإن كان غافلاً عن تفصيله ، ونحن إنما نريد بقولنا : إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الأضداد من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

قولهم : إنه يمتنع أن يكون النهي عن الأضداد غير الأمر .

قلنا : دليله ما سبق[1] .

وما ذكره القاضي أبو بكر من الدليل ، فالمختار منه إنما هو قسم التخالف .

ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر لجواز أن يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة ، كما في المتضايفات[2] وكل متلازمين من الطرفين ، وبه

---

(١) أي : من الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك .

(٢) المختلفان : كل معنيين بينهما تباين باعتبار ذاتهما إلا أنه يمكن الجمع بينهما في محل واحد كالحمرة والمزازة فهما متباينان في ذاتهما ويمكن اجتماعهما في حب الرمان مثلاً ، وقد يتلازمان كما في المتضايفين ، والمتضايفان : كل نسبتين توقف تعقُّل كل منهما على الأخرى كالأُبوة والبنوة ، فوصف الأُبوة =

يمتنع[1] الجمع بين وجود أحدهما وضد الآخر ، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي ؛ وإذا بطل ما ذكره من دليل الاتحاد بطل ما هو مبني عليه .

* المسألة السابعة :

مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة ، أن الإتيان بالمأمور به يدل على الإجزاء خلافاً للقاضي عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه فإنه قال : لا يدل على الإجزاء .

وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تحقيق معنى الإجزاء ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد ، فنقول : كون الفعل مجزئاً ، قد يطلق بمعنى أنه امتثل به الأمر عندنا إذا أتى به على الوجه الذي أُمر به ، وقد يطلق بمعنى أنه مُسقط للقضاء .

وإذا علم معنى كون الفعل مجزئاً فقد اتفق الكل على أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به ، يكون مجزئاً ، بمعنى كونه امتثالاً للأوامر ، وذلك مما لا خلاف فيه ، وإنما خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزئاً بالاعتبار الآخر ؛ وهو أنه لا يسقط القضاء ، ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء ، وهو مصرح به في «عمده» .

وعلى هذا ؛ فكل من استدل من أصحابنا كإمام الحرمين وغيره من القائلين بالإجزاء على كون الفعل امتثالاً وخروجاً من عهدة الأمر الأول ، فقد

= لا يعقل إلا بتعقل وصف البنوة وكذا العكس ؛ وإن كانت ذات الأب متقدمة في الوجود على ذات الابن من غير نظر إلى ما قام بكل من صفته .

(١) وبه يمتنع ؛ أي : بتقدير التلازم بين المختلفين يمتنع . . .إلخ .

استدل على محل الوفاق ، وحاد عن موضع النزاع ، لكن قد أورد أبو الحسين البصري إشكالاً على تفسير إجزاء الفعل بكونه مسقطاً للقضاء ، وقال : لو أمر بالصلاة مع الطهارة فأتى بها من غير طهارة ومات عقيب الصلاة ؛ فإنه لا يكون فعله مجزئاً ، وإن كان القضاء ساقطاً[1] ، وربما زاد عليه بعض الأصحاب ، وقال : يمتنع تفسير الإجزاء بسقوط القضاء لأنا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الأول لم يكن مجزئاً ؛ والعلة لا بد وأن تكون مغايرة للمعلول .

والوجه في إبطالهما[2] أن يقال : أما الأول : فلأن الإجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقاً ليلزم ما قيل ، بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور في حقه وجوب القضاء ، وذلك غير متصور في حق الميت[3] .

وأما الثاني : فلأن علة صحة[4] وجوب القضاء إنما هو استدراك ما فات من مصلحة أصل العبادة ، أو صفتها ، أو مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ، ولم يجب لمانع لا ما قيل[5] .

وإذا تنقح محل النزاع فنعود إلى المقصود ؛ فنقول : الفعل المأمور به لا يخلو ، إما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أُمر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه ، أو أتى به على نوع من الخلل .

---

(١) يعني : أنه فسر الإجزاء بما هو أعم منه فإن سقوط القضاء قد يوجد مع الإجزاء ونقيضه .

(٢) في إبطالهما ؛ أي : الإشكال الأول وما زاده بعض الأصحاب عليه .

(٣) هذا جواب بتحرير المراد بسقوط القضاء .

(٤) المراد بالصحة : الإمكان المقابل للامتناع لا ما يقابل البطلان بدليل قوله سابقاً عن عبد الجبار : ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء ، وقوله بعد : وإن كان لا ينكر إمكان ورود الأمر خارج الوقت ، وكذا ما يذكره في الشبهة الثانية من شبه الخصوم .

(٥) أي : من أن علة وجوب القضاء أن الفعل الأول لم يكن مجزئا .

والقسم الثاني : «أنه» لا نزاع في كونه غير مجزيء ولا مسقط للقضاء ، وإنما النزاع في القسم الأول ؛ وليس النزاع فيه أيضاً من جهة أنه يمتنع ورود أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولاً ، وإنما النزاع في ورود الأمر بالفعل متصفاً بصفة القضاء ، والحق نفيه ؛ لأن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء ، أو مصلحة صفته ؛ أو شرطه . وإذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام ، ومن غير نقص أو خلل ، فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل ، تحصيل للحاصل ، وهو محال ، ومن ينفي القضاء إنما ينفيه بهذا التفسير ، وهذا مما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه ، وإن كان لا ينكر إمكان ورود الأمر خارج الوقت ، بمثل ما فعل أولاً غير أنه لا يسميه قضاء ، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع آيل إلى اللفظ دون المعنى .

شُبه الخصوم :

الأولى : إن من صلى ، وهو يضن أنه متطهر ، ولم يكن متطهراً مأمور بالصلاة ، فإن كان مأموراً بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته حيث لم يكن متطهراً ، وإن كان مأموراً بالصلاة على حسب حاله فقد أتى بما أمر به على الوجه الذي أمر به ، ومع ذلك يجب عليه القضاء إذا لم يكن متطهراً .

وكذلك المفسد للحج مأمور بمضيه في حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء .

الثانية : أن الأمر لا يدل على غير طلب الفعل ، ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون مقتضياً به .

الثالثة : إن الأمر ؛ مثل النهي في الطلب ، والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه ، فالأمر لا يدل على كون المأمور به مجزئاً .

وجواب الأولى : إنا لا نسلم وجوب القضاء فيما إذا صلى على ظن الطهارة ، ثم علم أنه لم يكن متطهراً ، على قول لنا ، وإن سلمنا وجوب القضاء لكنه ليس واجباً عما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ، ولا عما أمر به من المضي في الحج الفاسد لإنه قد أتى بما أمر به على النحو الذي أمر به ، وإنما القضاء استدراك لمصلحة ما أمر به أولاً من الصلاة مع الطهارة ، والحج العري عن الفساد .

وعن الثانية : أنا لا نمنع من ورود أمر يدل على مثل ما فعل أولاً ، وإنما المدعى أنه أتى المأمور بفعل المأمور به على نحو ما أمر به ، وامتنع وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير[1] .

وعن الثالثة : أنه قياس في اللغة ، وقد أبطلناه ، وإن سلم صحته ، غير أنا لا نقول بأن الأمر يدل على الإجزاء بمعنى امتناع وجوب القضاء ، بل امتثال الأمر هو المانع من وجوب القضاء على ما تقرر[2] وفرق بين الأمرين .

*** المسألة الثامنة :**

إذا وردت صيغة «افعل» بعد الحظر ، فمن قال : إنها للوجوب قبل الحظر ؛ اختلفوا ، فمنهم من أجراها على الوجوب ، ولم يجعل لسبق الحظر تأثيراً كالمعتزلة .

ومنهم من قال بأنها للإباحة ورفع الحجر لا غير ، وهم أكثر الفقهاء .

ومنهم من توقف كإمام الحرمين وغيره .

---

(١) محصله : أن الاستدلال بالدليل الثاني استدلال في محل الوفاق لا في محل النزاع .

(٢) أي : من أن وجوب القضاء شرع استدراكاً لتحصيل ما فات من المصلحة فوجوبه مع الامتثال تحصيل للحاصل .

والمختار أنها وإن كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء ، وموقوفة بالنسبة إلى الوجوب والندب ، على ما سبق تقرير كل واحد من الأمرين ، إلا أنها محتملة للإباحة وللإذن في الفعل ، كما تقدم . فإذا وردت بعد الحظر ، احتمل أن تكون مصروفة إلى الإباحة ورفع الحجر ، كما في قوله تعالى : ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ ، ﴿فإذا طعمتم فانتشروا﴾ ، ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾ ، وقوله ﷺ : «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروا» ، واحتمل أن تكون مصروفة إلى الوجوب ، كما لو قيل للحائض والنفساء : إذا زال عنك الحيض فصلي وصومي .

وعند هذا ؛ فإما أن يقال بتساوي الاحتمالين ، أو بترجيح أحدهما على الآخر ، فإن قيل بالتساوي امتنع الجزم بأحدهما ؛ ووجب التوقف ، وإن قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه ؛ فليس اختصاص الوجوب به أولى من الإباحة إلا أن يقوم الدليل على التخصيص والأصل عدمه ؛ وعلى هذا أيضاً فيجب التوقف ؛ كيف وإن احتمال الحمل على الإباحة أرجح ؛ نظراً إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب ، وعلى كل تقدير ؛ فيمتنع الصرف إلى الوجوب .

وبالجملة ؛ فهذه المسألة مستمدة من مسألة : أن صيغة «افعل» إذا وردت مطلقة ؛ هل هي ظاهرة الوجوب أو الندب أو موقوفة؟ وقد تقرر مأخذ كل فريق وما هو المختار فيه . والله أعلم .

المسألة التاسعة :

إذا ورد الأمر بعبادة في وقت مقدر فلم تفعل فيه لعذر ، أو لغير عذر ، أو فعلت فيه على نوع من الخلل ؛ اختلفوا في وجوب قضائها بعد ذلك الوقت ،

هل هو بالأمر الأول ، أو بأمر مجدد .

الأول : هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء .

والثاني : هو مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة .

ونقل عن أبي زيد الدبوسي أنه قال بوجوب القضاء بقياس الشرع .

وإن ورد مطلقاً غير مقيد بوقت ؛ فمن قال بحمله على الفور . اختلفوا فيما إذا وقع الإخلال به في أول وقت الإمكان ، هل يجب قضاؤه بنفس ذلك الأمر أو بأمر مجدد .

والمختار أنه مهما قيد الأمر بوقت فالقضاء بعده لا يكون إلا بأمر مجدد ، وبيانه من وجوه :

الأول : إنه لو كان الأمر الأول مقتضياً للقضاء ؛ لكان مشعراً به ، وهو غير مشعر به ؛ فإنه إذا قال : «صم في يوم الخميس ، أو «صل في وقت الزوال» ؛ فإنه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة .

الثاني : إنه إذا علق الفعل بوقت معين ، فلا بد وأن يكون ذلك لحكمة ترجع إلى المكلف ، إذ هو الأصل في شرع الأحكام .

وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر ، وتلك الحكمة ، إما أن تكون حاصلة من الفعل في غير ذلك الوقت أو غير حاصلة ، وليست حاصلة لثلاثة أوجه :

الأول : أنه يحتمل أن يكون ، ويحتمل أن لا يكون ، والأصل العدم .

الثاني : أنها لو كانت حاصلة ، فإما أن تكون مِثْلاً لها في الوقت الأول أو أزيد .

لا يجوز أن تكون أزيد ، وإلا كان الحث على إيجاد الفعل بعد فوات وقته

أولى من فعله في الوقت ، وهو محال ، وإن كانت مِثْلاً فهو ممتنع ، وإلا لما كان تخصيص أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر .

الثالث : أن الفعل في الوقت موصوف بكونه أداء ، وقد قال عليه السلام[1] : «لن يتقرب المتقربون إلي بمثل أداء ما افترضت عليهم» .

وإذا لم تكن حاصلة في الوقت الثاني حسب حصولها في الوقت الأول ، فلا يلزم من اقتضاء الأمر للفعل في الوقت الأول أن يكون مقتضياً له فيما بعد ، وصار هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت ، فإنه لا يكون متناولاً لغير ذلك الوقت .

وكذلك إذا علق الأمر بشرط معين ، كاستقبال جهة معينة أو بمكان معين ، كالأمر بالوقوف بعرفة ، ؛ فإنه لا يكون متناولاً لغيره .

الوجه الثالث من الوجه الأول هو : أن العبادات المأمور بهما منقسمة إلى ما يجب قضاؤه كالصوم والصلاة ، وإلى ما لا يجب كالجمعة والجهاد ؛ فلو كان الأمر الأول مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل ؛ وهو ممتنع .

الرابع : قوله ﷺ : «من نام عن صلاة أو نسيها ؛ فليصلها إذا ذكرها» ، أمر بالقضاء ؛ ولو كان مأموراً به بالأمر الأول ، لكانت فائدة الخبر التأكيد ، ولم لم يكن مأموراً به لكانت فائدته التأسيس ؛ وهو أولى لعظم فائدته .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض من خمسة أوجه :

الأول : قوله ﷺ : «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» ، ومن فاته

---

(١) أي : عن ربه سبحانه وهذا جزء من حديث قدسي أوله : «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب وما تقرب لي عبدي بشيء أحب من أداء ما افترضته عليه . . .» الحديث .

الأول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني .

الثاني : هو أن الأمر إنما يدل على طلب الفعل ، وهو مقتضاه لا غير .

وأما الزمان فلا يكون مطلوباً بالأمر ، إذا ليس هو من فعل المكلف ، وإنما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفاً للفعل ، فاختلاله لا يؤثر في مقتضى الأمر ، وهو الفعل .

الثالث : أن الغالب من المأمورات في الشرع إنما هو القضاء بتقدير فوات أوقاتها المعينة ، ولا بد لذلك من مقتض ، والأصل عدم كل ما سوى الأمر السابق ، فكان هو المقتضي .

الرابع : إنه لو وجب القضاء بأمر مجدد لكان أداء كما في الأمر الأول ، ولما كان لتسميته قضاء معنى .

الخامس : أن العبادة حق لله تعالى ، والوقت المفروض كالأجل لها ؛ ففوات أجلها لا يوجب سقوطها ، كما في الدين للآدمي ، ولأنه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط المأثم ، لأنه من أحكام وجوب الفعل ، ولأن الأصل بقاء الوجوب ، فالقول بالسقوط بفوات الأجل على خلاف مقتضى الأصل .

والجواب عن المعارضة الأولى : أن الخبر دليل وجوب الإتيان بما استطيع من المأمور به ، وإنما يفيدان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلاً تحت الأمر الأول ، وهو محل النزاع .

وعن الثاني : أن الأمر اقتضى مطلق الفعل أو فعلاً مخصوصاً بصفة وقوعه في وقت معين ، الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

وعن الثالث : أن القضاء فيما قيل بقضائه ، إنما كان بناءً على أدلة أخرى

لا بلأمر الأول .

قولهم : الأصل عدم ما سوى الأمر الأول .

قلنا : والأصل عدم دلالة الأمر الأول عليه ، كيف وقد بيَّنَّا عدم دلالته .

وعن الرابع : إنه إنما سمي قضاءً لكونه مستدركاً لما فات من مصلحة الفعل المأمور به أولاً أو مصلحة وصفه كما تقدم تحقيقه .

وعن الخامس : بمنع كون الوقت أجلاً للفعل المأمور به ، إذ الأجل عبارة وقت مهلة وتأخير المطالبة بالواجب من أوله إلى آخره ، كما في الحول بالنسبة إلى وجوب الزكاة ، ولذلك لا يأثم بإخراج وقت الأجل عن قضاء الدين ، وإخراج الحول عن أداء الزكاة فيه ، ولا كذلك الوقت المقدر للصلاة ، بل هو صفة الفعل الواجب . ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤدياً له دون تلك الصفة .

وعلى هذا ، فلا يخفى الكلام في الأمر المطلق إذا كان محمولاً على الفور ، ولم يؤت بالمأمور به في أول وقت الإمكان .

*** المسألة العاشرة :**

الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره بفعل من الأفعال لا يكون أمراً لذلك الغير بذلك الفعل ، وبيانه من وجهين :

الأول : إنه لو كان أمراً لذلك الغير لكان ذلك مقتضاه لغة ، ولو كان كذلك لكان أمره ﷺ لأولياء الصبيان بقوله : «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع» ، أمراً للصبيان بالصلاة من الشارع ، وليس كذلك لوجهين :

الأول : أن الأمر الموجه نحو الأولياء أمر تكليف ؛ ولذلك يذم الولي بتركه شرعاً فلو كان ذلك أيضاً أمر للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع ، وخاصة ذلك لحقوق الذم بالمخالفة شرعاً . وهو غير متصور في حق الصبيان ، لعدم فهمهم لخطاب الشارع .

ويدل عليه قوله ﷺ : «رفع القلم عن ثلاثة : عن الصبي حتى يبلغ . . .» الخبر ، ويمكن أن يقال فيه : الأمر للولي والصبي ، وإن كان واحداً غير أن نسبته إليهما مختلفة فلا يمتنع اختلافهما في الذم بسبب ذلك .

الثاني : إنه لو كان أمراً للصبي لم يخل ؛ إما أن يكون أهلاً لفهم خطاب الشارع ، أو لا يكون أهلاً له ، فإن كان الأول ، فلا حاجة إلى أمر الولي له ، أو أن يكون أحد الأمرين تأكيداً ، والأصل في إفادة الألفاظ لمعانيها إنما هو التأسيس . وإذا لم يكن أمر الولي بأمر الصبيان أمراً للصبيان ، فإما أن يكون ذلك لعدم اقتضائه لذلك لغة أو لمعارض ، والمعارضة يلزم منها تعطيل أحد الدليلين عن إعماله ، وهو خلاف الأصل ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك لعدم اقتضائه له لغة ، وهو المطلوب .

الثاني من الوجهين الأولين : إنه يحسن أن يقول السيد لعبده سالم : «مر غانماً بكذا» ، ويقول لغانم : «لا تطعه» ، ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه ، ولو كان ذلك أمراً لغانم ، لكان كأنه قال : «أوجبت عليك طاعتي ، ولا تطعني» ؛ وهو تناقض .

وعلى هذا ؛ لو أوجب الآمر على المأمور أن يأخذ من غيره ما لا يكون ذلك إيجاباً للإعطاء على ذلك الغير ، كما في قوله تعالى لنبيه : ﴿خذ من أموالهم صدقة . . .﴾ ؛ فإن ذلك لا يدل على إيجاب إعطاء الصدقة على الأمة بنفس

ذلك الإيجاب ، بل إن وجب فإنما يجب بدليل آخر موجب لطاعة الرسول فيما يحكم به تعظيماً له ، ونفياً لما يلزم من مخالفته ، من تحقيره وهضمه في أعين الناس المبعوث إليهم المفضي إلى الإخلال بمقصود البعثة ؛ وإلاَّ فلا يبعد أن يقول السيد لأحد عبديه : «أوجبت عليك أن تأخذ من العبد الآخر كذا» ، ويقول للآخر : «حرمت عليك موافقته» ، من غير مناقضة فيما أوجبه ؛ ولو كان إيجاب ذلك على أحد العبدين إيجاباً على العبد الآخر لكان تناقضاً .

فإن قيل : وجوب الأخذ إنما يتم بالإعطاء وما لا يتم الواجب إلا به ؛ فهو واجب .

قلنا : إن كان الوجوب متعلقاً بنفس الطلب ؛ فهو غير متوقف على الإعطاء ، وإن كان متعلقاً بنفس الأخذ ، وإن كان لا يتم ذلك دون الإعطاء فليس كل ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً ، إلاّ أن يكون ذلك مقدوراً لمن وجب عليه الأخذ ، وإعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الأخذ ؛ فلا يكون واجباً .

* المسألة الحادية عشرة[1] :

إذا أمر بفعل من الأفعال مطلقاً غير مقيد في اللفظ بقيد خاص .

قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها ، وذلك كالأمر بالبيع فإنه لا يكون أمراً بالبيع لا بالغبن الفاحش ، ولا بثمن المثل إذ هما متفقان في مسمى البيع ، ومختلفان بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك وهو غير مستلزم لما تخصص به كل

---

(١) انظر : ص ١٩٦/ج٢٠ ، وص ٢٩٩/ج١٩ من «مجموع الفتاوى» ، وص ٩٨ من «مسودة آل تيمية» ط المدني .

واحد من الأمرين ، فلا يكون أمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص ، اللهم إلا أن تدل القرينة على إرادة أحد الأمرين .

قال : ولذلك قلنا : إن الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، وهو غير صحيح ، وذلك لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال .

وعلى هذا ؛ فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ؛ بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان .

وإذ كان كذلك **فالأمر** : طلب إيقاع الفعل على ما تقدم ، وطلب الشيء يستدعي كونه متصوراً في نفس الطالب على ما تقدم تقريره ، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه فلا يكون متصوراً في نفس الطالب ، فلا يكون آمراً به ، ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ، ومن أمر بالفعل مطلقاً لا يقال : إنه مكلف بما لا يطاق ، فإذاً الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان ، لا بالمعنى الكلي ، وبطل ما ذكره .

ثم وإن سلم أن الأمر متعلق بالمعنى الكلي المشترك ، وهو المسمى بالبيع ، فإذا أتى المأمور ببعض الجزئيات ، كالبيع بالغبن الفاحش ؛ فقد أتى بما هو مسمى البيع المأمور به الموكل فيه ؛ فوجب أن يصح نظراً إلى مقتضى صيغة الأمر المطلق بالبيع .

وإن قيل بالبطلان ؛ فلا يكون ذلك لعدم دلالة الأمر به ؛ بل الدليل معارض .

* المسألة الثانية عشرة :

الأمران المتعاقبان إما أن لا يكون الثاني معطوفاً على الأول ، أو يكون معطوفاً[1] ، فإن كان الأول ، فإما أن يختلف المأمور به أو يتماثل ، فإن اختلف فلا خلاف في اقتضاء المأمورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف وسواء أمكن الجمع بينهما ، كالصلاة مع الصوم ، أم لا يمكن الجمع ، كالصلاة في مكانين ، أو الصلاة مع أداء الزكاة . وإن تماثل ؛ فإما أن يكون المأمور به قابلاً للتكرار أو لا يكون قابلاً له ، فإن لم يكن قابلاً له كقوله : «صم يوم الجمعة ، صم يوم الجمعة» ، فإنه للتأكيد المحض ، وإن كان قابلاً للتكرار ، فإن كانت العادة مما تمنع من تكرره كقول السيد لعبده : «اسقني ماءً» أو كان الثاني منهما معرفاً كقوله : «اعط زيداً درهماً ، اعط زيداً الدراهم» ، فلا خلاف أيضاً في كون الثاني مؤكداً للأول .

وإنما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار ، والثاني غير معرف ، كقوله : «صل ركعتين صل ركعتين» ، فقال القاضي عبد الجبار : إن الثاني يفيد غير ما أفاده الأول ، ويلزم الإتيان بأربع ركعات ، مصيراً منه إلى أن الأمر الثاني لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين ؛ فكذلك إذا تقدمه أمر آخر لأن الاقتضاء لا يختلف .

وخالفه أبو الحسين البصري بالذهاب إلى الوقف والتردد بين حمل الأمر الثاني على الوجوب أو التأكيد للأول ؛ والأظهر إنه إذا لم تكن العادة مانعة من

---

(١) الحامل على التقسيم إلى حالين ، حال العطف وعدمه ، وعلى الترديد في كل حالة أمران :

الأول : تحرير محل النزاع في كل من القسمين .

الثاني : بيان اختلاف القسمين في الحكم والاستدلال في الجملة .

التكرار ، ولا الثاني معرف ؛ أن مقتضى الثاني غير مقتضى الأول .

وسواء قلنا : إن مقتضى الأمر الوجوب أم الندب ، أم هو موقوف بين الوجوب والندب كما سبق ، لأنه لو كان مقتضياً عين ما اقتضاه الأول ، كانت فائدته التأكيد ، ولو كان مقتضياً غير ما اقتضاه الأول ؛ لكانت فائدته التأسيس ، والتأسيس أصل والتأكيد فرع ، وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى .

فإن قيل : إلا أنه يلزم منه تكثير مخالفة النفي الأصل ، ودليل براءة الذمة من القدر الزائد ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر ؛ فهو معارض بما يلزم من التأكيد من مخالفة ظاهر الأمر ؛ فإنه إما أن يكون ظاهراً في الوجوب أو الندب ، أو هو متردد بينهما على وجه لا خروج له عنهما على اختلاف المذاهب ، وحمله على التأكيد خلاف ما هو الظاهر من الأمر ، وإذا تعارض الترجيحان ؛ سلم لنا ما ذكرناه أولاً .

كيف وإنه يحتمل أن يكون للوجوب في نفس الأمر ، وفي تركه محذوراً فوات المقصود من الواجب ، وتحصيل مقصود التأكيد .

ولا يخفى أن تفويت مقصود التأكيد وتحصيل مقصود الواجب أولى .

وأما إن كان الأمر الثاني معطوفاً على الأول ، فإن كان المأمور به مختلفاً ؛ فلا نزاع أيضاً في اقتضائهما للمأمورين أمكن الجمع بينهما أو لم يمكن ، وإن تماثلا فالمأمور به إن لم يقبل التكرار فالأمر الثاني للتأكيد من غير خلاف ، كقوله : «صم يوم الجمعة ، وصم يوم الجمعة» ، وإن كان قابلاً للتكرار فإن لم تكن العادة مانعة من التكرار ، ولا الثاني معرف ؛ فالحكم على ما تقدم فيما إذا لم يكن حرف عطف .

ويزيد ترجيح آخر ؛ وهو موافقة الظاهر من حروف العطف ، وذلك كقوله :

«صل ركعتين ، وصل ركعتين» .

وأما إن كانت العادة تمنع من التكرار أو كان الثاني معرفاً ، كقوله : «اسقني ماء ، واسقني ماء» ، وكقوله : «صل الركعتين ، وصل الركعتين» فقد تعارض الظاهر من حروف العطف مع اللام المعرف ، أو مع منع العادة من التكرار ، ويبقى الأمر على ما ذكرناه فيما إذا لم يكن حرف عطف ، ولا ثم تعريف ولا عادة مانعة من التكرار ، وقد عرف ما فيه .

وأما إن اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف كقوله : «اسقني ماءً واسقني الماء» فالظاهر الوقف ؛ لأن حرف العطف مع ما ذكرناه من الترجيح السابق الموجب لحمل الأمر الثاني على التأسيس واقع في مقابلة العادة المانعة من التكرار ولام التعريف ، ولا يبعد ترجيح أحد الأمرين بما يقترن به من ترجيحات أُخر .

الصنف الثاني في النهي

اعلم أنه لما كان النهي مقابلاً للأمر ؛ فكل ما قيل في حد الأمر على أصولنا وأصول المعتزلة من المزيف والمختار .

فقد قيل مقابله في حد النهي ، ولا يخفى من وجه الكلام فيه .

والكلام في النهي على أصول أصحابنا ؛ هل له صيغة تخصه وتدل عليه؟ فعلى ما سبق في الأمر أيضاً ، وأن صيغة «لا تفعل» وإن ترددت بين سبعة محامل ، وهي التحريم ، والكراهة .

والتحقير كقوله تعالى : ﴿ولا تمدن عينيك﴾ .

وبيان العاقبة كقوله : ﴿ولا تحسبن الله غافلاً﴾ .

والدعاء كقوله : ﴿لا تكلنا إلى أنفسنا﴾ .

واليأس كقوله : ﴿لا تعتذروا اليوم﴾ .

والإرشاد كقوله : ﴿لا تسألوا عن أشياء﴾ .

فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه ، ومجاز فيما عداه ، وإنها هل هي حقية[1] في التحريم أو الكراهة ، أو مشتركة بينهما أو موقوفة؟ فعلى ما سبق في الأمر من المزيف والمختار ، والخلاف في أكثر من مسألة ، فعلى وزن الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر ومأخذها كمأخذها فعلى الناظر بالنقل والاعتبار .

غير أنه لا بد من الإشارة إلى ما تدعو الحاجة إلى معرفته من المسائل الخاصة بالنهي لاختصاصها بمآخذ لا تحقق له في مقابلاتها من مسائل الأمر .

وهي ثلاث مسائل :

المسألة الأولى[2] :

اختلفوا في أن النهي عن التصرفات والعقود المفيدة لأحكامها كالبيع والنكاح ونحوهما ، هل يقتضي فسادها أم لا؟

فذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة ، والحنابلة وجميع أهل الظاهر ، وجماعة من المتكلمين إلى فسادها ؛ لكن اختلفوا في جهة الفساد .

فمنهم من قال : إن ذلك من جهة اللغة .

ومنهم من قال : إنه من جهة الشرع دون اللغة .

---

(١) حقية : الصواب حقيقية .

(٢) انظر : ص٢٨١ ـ ٢٤٠ / ج٢٩ ، من «مجموع فتاوى» ابن تيمية .

ومنهم من لم يقل بالفساد ، وهو اختيار المحققين من أصحابنا كالقفال وإمام الحرمين والغزالي وكثير من الحنفية ، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبد الله البصري ، وأبي الحسن الكرخي ، والقاضي عبد الجبار ، وأبي الحسين البصري ، وكثير من مشايخهم ، ولا نعرف خلافاً في أن ما نهي عنه لغيره أنه لا يفسد كالنهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة ، إلاّ ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه .

والمختار أن ما نهي عنه لعينه[1] فالنهي لا يدل على فساده من جهة اللغة ؛ بل من جهة المعنى .

أما أنه لا يدل على الفساد من جهة اللغة ، فلأنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه من كونه سبباً مفيداً لها .

ولهذا فإنه لو قال : «نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير إذنه لعينه» ؛ ولكن إن فعلت حلت الذبيحة ، وكان ذلك سبباً للحل ، ونهيتك من استيلاد جارية الابن لعينه ، وإن فعلت ملكتها ، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضلاً لعينه ، وإن فعلت ثبت الملك ، وكان البيع سبباً له فإنه لا يكون متناقضاً ، ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضياً لفساده ، لكان ذلك متناقضاً[2] .

وأما أنه يدل على الفساد من جهة المعنى فذلك لأن النهي : طلب ترك

---

(١) المنهي عنه لعينه : هو ما نهي عنه لمعنى فيه كالخمر فإنه نهى عن شربه لإسكاره ، انظر : نقد ابن تيمية لهذا التقسيم / ج٢٩ من «مجموع الفتاوى» .

(٢) هذه أمثلة فرضية لم يأت بمثلها الشرع ، وعلى تقدير ورودها يكون ما ذكر بعدها من الاستدراك ونحوه صارفاً للنهي عن اقتضاء التحريم والفساد ، وبذلك لا يكون في العبارات تناقض .

الفعل ؛ وهو إما أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب ترك الفعل[1] أو لا لمقصود ، لا جائز أن يقال : إنه لا لمقصود .

أما على أصول المعتزلة فلأنه عبث ؛ والعبث قبيح ، والقبيح لا يصدر من الشارع ، وأما على أصولنا[2] فإنا وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد ، غير أنا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع إلى العبد ، لكن لا بطريق الوجوب ، بل بحكم الوقوع . فالإجماع إذاً منعقد على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم ، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر ، وبتقدير تسليم خلو بعض الأحكام عن الحكمة إلا إنه نادر ، والغالب عدم الخلو . وعند ذلك ؛ فإدراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب .

وإذا بطل أن يكون مقصود ذلك لا لمقصود تعين أن يكون لمقصود ؛ وإذا كان لمقصود فلو صح التصرف وكان سبباً لحكمه المطلوب منه .

فأما أن يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحة أو مساوياً ؛ أو مرجوحاً .

لا جائز أن يكون مرجوحاً ، إذ المرجوح لا يكون مقصوداً مطلوباً في نظر العقلاء ، والغالب من الشارع إنما هو التقرير لا التغيير .

وما لا يكون مقصوداً فلا يرد طلب الترك لأجله ، وإلا كان الطلب خلياً عن الحكمة ، وهو ممتنع لما سبق .

---

(١) دعا الشارع إلى طلب الأنسب أن يقال : قصد الشارع إليه ، أو رعاه في طلب . . . إلخ أدباً مع الله .

(٢) على أصولنا ؛ أي : الأشعرية ، وقد تقدم ما فيه تعليقاً في الجزء الأول .

وبمثل ذلك يتبين إنه لا يكون مساوياً[1] فلم يبق إلا أن يكون راجحاً على مقصود الصحة ، ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع انعقاد التصرف لإفادة أحكامه ، وإلا كان الحكم بالصحة خلياً عن حكمة ومقصود ، ضرورة كون مقصودها مرجوحاً على ما تقدم تقريره ، وإثبات الحكم خلياً عن الحكمة في نفس الأمر ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع ؛ وهو المطلوب .

فإن قيل : ما ذكرتموه من كون النهي لا يدل على الفساد لغة معارض بما يدل عليه وبيانه من جهة النص ، والإجماع والمعنى .

أما من جهة النص فقوله ﷺ : «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا ، فهو رد» ، وفي رواية : «أدخل في ديننا ما ليس منه ، فهو رد» ، والمردود ما ليس بصحيح ولا مقبول ، ولا يخفى أن المنهي ليس بمأمور ؛ ولا هو من الدين ، فكان مردوداً .

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي :

فمن ذلك احتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى : ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ ، ولم ينكر عليه منكر ، فكان إجماعاً .

ومنها احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى : ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾ ، وبقوله ﷺ : «لا تبيعوا الذهب بالذهب ، ولا الورق بالورق . . .» الحديث إلى آخره .

وأما المعنى فمن وجهين :

الأول : أنا أجمعنا على حمل بعض المناهي على الفساد كالنهي عن بيع الجزء المجهول ؛ ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي ، لكان لأمر خارج ، والأصل

(١) أي : ما يلزمه من ترجيح المتساويين بلا مرجح .

عدمه فكان ذلك مقتضى النهي ويلزم منه الفساد حيث وجد وإلا كان فيه نفي المدلول مع تحقق دليله ، وهو ممتنع مخالف للأصل .

الثاني : النهي مشارك للأمر في الطلب والاقتضاء ومخالف له في طلب الترك ، والأمر دليل الصحة فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة ، ضرورة كون النهي مقابلاً للأمر ، وإنه يجب أن يكون حكم أحد المتقابلين مقابلاً لحكم الآخر .

ثم ما ذكرتموه منقوض بالنهي عن العبادة لعينها ، فإنا أجمعنا على أنها لا تصح ، ولو صرح الناهي بالصحة لكان متناقضاً ، وإن سلمنا أن النهي لا يدل على الفساد لغة ، ولكن لا نسلم دلالته على الفساد من جهة المعنى .

وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهي على مقصود الصحة .

فغايته أنه يناسب نفي الصحة ، وليس يلزم من ذلك نفي الصحة ، إلا أن يتبين له شاهد بالاعتبار ولو بينتم له شاهداً بالاعتبار ؛ كان الفساد لازماً من القياس لا من نفس النهي ولا من معناه .

والجواب عن قوله ﷺ : «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد» ، من ثلاثة أوجه :

الأول : لا نسلم أن الفعل المأتي به من حيث إنه سبب لترتب إحكامه عليه ليس من الدين حتى يكون مردوداً .

الثاني : أنه أراد به الفاعل ؛ وتقديره : من أدخل في ديننا ما ليس منه ، فالفاعل رد ؛ أي : مردود . ومعنى كونه مردوداً : أنه غير مثاب عليه ، ونحن نقول به .

فإن قيل : عود الضمير إلى الفعل أولى ؛ إذ هو أقرب مذكور .

قلنا : إلا أنه يلزم منه المعارضة بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ، ولا كذلك فيما إذا عاد إلى نفس الفاعل ، فكان عوده إلى الفاعل أولى .

الثالث : إنه وإن عاد إلى نفس الفعل المنهي عنه ، إلا أن معنى كونه رداً أنه مردود بمعنى أنه غير مقبول . وما لا يكون مقبولاً هو الذي لا يكون مثاباً عليه ، ولا يلزم من كونه غير مثاب عليه أن لا يكون سبباً لترتب أحكامه الخاصة به عليه ؛ وهو عين محل النزاع .

وعن الحديث الآخر ما ذكرناه من الوجه الثاني والثالث ، ثم وإن سلمنا دلالتهما على الفساد فليس في ذلك ما يدل على أن الفساد من مقتضيات النهي ، بل من دليل آخر ، وهو قوله : «فهو رد» ، ونحن لا ننكر ذلك[1] .

وعن الإجماع لا نسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهي لغةً على الفساد ، بل إن صح ذلك فإنما يصح بالنظر إلى دلالة الالتزام على ما قررناه[2] ويجب الحمل عليه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ، وبه يخرج الجواب عن الوجه الأول من المعنى .

وعن الثاني من المعنى أن النهي وإن كان مقابلاً للأمر ، فلا نسلم أن الأمر مقتض للصحة ، حتى يكون النهي مقتضياً للفساد ، وإن سلمنا اقتضاء الأمر للصحة ، وإن النهي مقابل له ، فلا نسلم لزوم اختلاف حكميهما لجواز اشتراك

---

(١) أي : إنه استدلال في محل النزاع ؛ ويقال أيضاً : إن ما ذكرتموه أفاد اقتضاء النهي للفساد شرعاً لا لغة لكونه دليلاً شرعياً .

(٢) أي : من أن النهي إنما كان لحكمة ومعنى راجع مقصود للشرع لا يتحقق إلا بترك المنهي عنه ، إلى آخر ما سبق تفصيله في اقتضاء النهي للفساد من جهة المعنى .

المتقابلات في لازم واحد ، وإن سلم أنه يلزم من ذلك تقابل حكميهما ، فيلزم أن لا يكون النهي مقتضياً للصحة . أما أن يكون مقتضياً للفساد ، فلا ، وأما النقض بالنهي عن العبادة فمندفع ، لأنه مهما كان النهي عن الفعل لعينه ، فلا يتصور أن يكون عبادة مأموراً بها ، وما لم يكن عبادة ، فلا يتصور صحته عبادة ؛ وإن قيل بفساده من جهة خروجه عن كونه سبباً لترتيب الأحكام الخاصة به عليه ، فهو محل النزاع .

وعن الاعتراض الأخير : أنا لا نقضي بالفساد لوجود مناسب الفساد ليفتقر إلى شاهد بالاعتبار ، وإنما قضينا بالفساد لعدم المناسب المعتبر بما بيناه من استلزام النهي لذلك .

*** المسألة الثانية :**

اتفق أصحابنا على أن النهي عن الفعل لا يدل على صحته ؛ ونقل أبو زيد عن محمد بن الحسن[1] وأبي حنيفة أنهما قالا : يدل على صحته .

والمختار مذهب أصحابنا لوجهين :

الأول : أن النهي لو دل على الصحة ، فإما أن يدل عليها بلفظه أو بمعناه ، إذ[2] الأصل عدم ما سوى ذلك ، واللازم ممتنع .

وبيان امتناع دلالته على الصحة بلفظه : أن صحة الفعل لا معنى لها سوى ترتب أحكامه الخاصة به عليه ، والنهي لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل ولا شعار له بغير ذلك نفياً ولا إثباتاً .

---

(١) أبو زيد هو الدبوسي ، ومحمد بن الحسن هو الشيباني .

(٢) تعليل للحصر في أمرين .

وبيان امتناع دلالته على الصحة بمعناه ما بيناه من أن النهي بمعناه يدل على الفساد في المسألة المتقدمة ، فلا يكون ذلك مفيداً لنقيضه ؛ وهو الصحة .

الوجه الثاني : أنا أجمعنا على وجود النهي حيث لا صحة ، كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين ، وبيع حبل الحبلة ، وكالنهي عن الصلاة في أيام الحيض بقوله ﷺ : «دعي الصلاة أيام اقرائك» والنهي عن نكاح ما نكح الآباء بقوله تعالى : ﴿ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء﴾ ، ولو كان النهي مقتضياً للصحة ، لكان تخلف الصحة مع وجود النهي على خلاف الدليل وهو خلاف الأصل ، وسواء كان لمعارض أو لا لمعارض .

فإن قيل : إذا نهى الشرع عن صوم يوم النحر وعن الصلاة في الأوقات والأماكن المكروهة ، وعن بيع الربا ، فالأصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع ، وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعاً ، فلو لم يكن التصرف المنهى عنه كذلك ، لما كان هو التصرف الشرعي ؛ وهو ممتنع .

قلنا : أولاً : لا نسلم وجود عرف الشرع في هذه الاسماء ، لما سبق[1] ، وإن سلمنا أن له عرفاً ، لكن في طرف الأوامر أو النواهي ، الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

وعلى هذا ، فالنهي إنما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي ، وإن سلمنا عرف الشارع في هذه الأسماء ، ولكن لا نسلم أن عُرْفَه فيها ما ذكروه ، بل ما هو بحال يصح ويمكن صحته ، ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة ، ولا يلزم

---

(١) انظر : ما سبق له من الكلام على الأسماء الشرعية في الجزء الأول وما عليه من التعليق ، وارجع إلى ص٤٠٠ / ج٢٠ من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

من كون التصرف ممكن الصحة ؛ وقوع الصحة .

كيف وإن ما ذكروه منتقض بما ذكرناه من المناهي[1] مع انتفاء الصحة عن منهياتها .

*** المسألة الثالثة :**

اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً[2] خلافاً لبعض الشاذين ، ودليل ذلك أنه لو قال السيد لعبده : «لا تفعل كذا» ، وقدرنا نهيه مجرداً عن جميع القرائن ؛ فإن العبد لو فعل ذلك في أي وقت قدر يعد مخالفاً لنهي سيده ، ومستحقاً للذم في عرف العقلاء وأهل اللغة ، ولو لم يكن النهي مقتضياً للتكرار والدوام ؛ لما كان كذلك .

فإن قيل : لا خفاء بأن النهي قد يرد ويراد به الدوام ، كما في النهي عن الربا وشرب الخمر ونحوه ، وقد يرد ولا يراد به الدوام ، كما في نهي الحائض عن الصوم والصلاة ونحوه ، والصورتان مشتركتان في طلب ترك الفعل لا غير ، ومفترقتان في دوامه في إحدى الصورتين وعدم دوامه في الأخرى ، والأصل أن يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك[3] ولا تجوز ، والدال على القدر المشترك لا يكون دالاً على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين .

وأيضاً فإنه لو كان النهي مقتضياً للدوام ، لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل ؛ وهو ممتنع .

---

(١) (المناهي) الأولى التعبير بالنواهي ليصح عود الضمير إليها في قوله : منهياتها .

(٢) الأصل في ذلك إن الفعل بعد النهي كالنكرة بعد النفي ؛ فيفيد عموم النفي عن الفعل في جميع الأوقات والأحوال .

(٣) أي : من غير اشتراك لفظي وعلى هذا يكون الاشتراك معنوياً .

قلنا : النهي حيث ورد غير مراد به الدوام ؛ يجب أن يكون ذلك لقرينة ، نظراً إلى ما ذكرناه من الدليل ، وما قيل : إن ذلك يلزم منه الاشتراك أو التجوز .

قلنا وإن لزم منه التجوز ، وهو على خلاف الدليل لافتقاره إلى القرينة الصارفة غير أن جعله حقيقة في المرة الواحدة ، مما يوجب جعله مجازاً في الدوام والتكرار لاختلاف حقيقتهما ، وليس القول بجعله مجازاً في التكرار وحقيقة في المرة الواحدة أولى من العكس ، بل جعله حقيقة في التكرار أولى ، لإمكان التجوز به عن البعض لكونه مستلزماً له ، ولو جعلناه حقيقة في البعض لما أمكن التجوز به عن التكرار لعدم استلزامه له ، وبه يندفع ما ذكروه من الوجه الثاني أيضاً .

الصنف الثالث في معنى العام والخاص

ويشتمل على مقدمة ومسائل .

أما المقدمة ؛ ففي بيان معنى العام ، والخاص ، وصيغ العموم .

أما العام فقد قال أبو الحسين البصري : العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ، ووافقه على ذلك بعض أصحابنا ، وهو فاسد من وجهين :

الأول : أنه عرف العام بالمستغرق ، وهما لفظان مترادفان ، وليس المقصود هنا من التحديد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظياً ، بل شرح المسمى إما بالحد الحقيقي أو الرسمي [1] ، وما ذكره خارج عن القسمين .

(١) التعريف اللفظي : تبديل لفظ واضح بلفظ أوضح منه عند السامع في الدلالة على معناه كتعريف البُر بالقمح ، والهزبر بالأسد ، والقرء بالحيض أو الطهر ، وهذا هو المعروف عند علماء اللغة . أما الحد : فتعريف الشيء بذكر ذاتياته ؛ أي : أجزائه التي تتألف منها حقيقته ، كتعريف الإنسان بإنه حيوان ناطق ؛ أي : مفكر .

والرسم : تعريف الشيء بنعوته وصفاته التي لا تتألف منها حقيقته ولكنها قائمة بها كتعريف =

الثاني : أنه غير مانع لإنه يدخل فيه قول القائل : «ضرب زيداً عمراً» ، فإنه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له ، وليس بعام .

وقال الغزالي : إنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً ، وهو غير جامع ، فإن لفظ «المعدوم ، والمستحيل» من الألفاظ العامة ، ولا دلالة له على شيئين فصاعداً ، إذ المعدوم ليس بشيء عنده ، وعند أهل الحق من أصحابنا والمستحيل بالإجماع ، وإن كان جامعاً ، إلا أنه غير مانع . فإن قولنا : «عشرة مائة» ، ليس من الألفاظ العامة ، وإن كان مع اتحاده دالاً على شيئين فصاعداً وهي الآحاد الداخلة فيها .

والحق في ذلك أن يقال العام : هو اللفظ الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً .

فقولنا : (اللفظ) ؛ وإن كان كالجنس للعام والخاص ، ففيه فائدة تقييد العموم بالألفاظ ، لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وجمهور الأئمة ، كما سيأتي تعريفه[1] .

وقولنا : (الواحد) احتراز عن قولنا : «ضرب زيد عمراً» .

وقولنا : (الدال على مسميين) ؛ ليندرج فيه الموجود والمعدوم ، وفيه أيضاً الاحتراز عن الألفاظ المطلقة كقولنا : «رجل ودرهم» ، فإن لفظة : رجل ودرهم ؛ وإن كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال وآحاد الدراهم فلا يتناولهما معاً ،

= الإنسان بالضاحك ؛ فإن اجتمع في التعريف ذاتي وغير ذاتي ؛ أي : وصف عرضي كان رسماً مثل : حيوان ضاحك ، وهذا اصطلاح منطقي ، فمن أراد تفصيل القول فيه فليرجع إلى كتب المنطق ، وإلى كتاب «الرد على المنطقيين» لابن تيمية ليعرف نقده إياهم في تقسيم الكلي إلى ذاتي وعرضي ، وعجزهم عن بيان الفرق بين القسمين .

(١) أي : في المسألة الأولى من مسائل العموم .

بل على سبيل البدل .

وقولنا : (فصاعداً) ؛ احتراز عن لفظ : اثنين ، وقولنا : (مطلقاً) ؛ احتراز عن قولنا : (عشرة ومائة ونحوه من الأعداد المفيدة) .

ولا حاجة بنا إلى قولنا : من جهة واحدة ؛ احتراز عن الألفاظ المشتركة والمجازية ، أما عند من يعتقد كونها من الألفاظ العامة ، كما سيأتي تحقيقه[1] فالحد لا يكون مع أخذ هذا القيد جامعاً .

وأما عند من لا يقول بالتعميم ، فلا حاجة به إلى هذا القيد أيضاً ، إذ اللفظ المشترك غير دال على مسمياته معاً ؛ بل على طريق البدل ، وكذلك الحكم في اللفظ الدال على جهة الحقيقة والمجاز ، وفي الحد المذكور ما يدرأ النقص بذلك ، وهو قولنا : (الدال على مسميين معاً) .

وأما الخاص فقد قيل فيه : هو كل ما ليس بعام ، وهو غير مانع لدخول الألفاظ المهملة فيه ، فإنها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص .

ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه ، ولا يخلو إما أن يكون بينهما واسطة ، أو لا فإن كان الأول ؛ فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص .

وإن كان الثاني ؛ فليس تعريف أحدهما بسلب حقيقة الآخر عنه أولى من العكس .

وأيضاً فإن اللفظ قد يكون خاصاً كلفظ الإنسان ؛ فإنه خاص بالنسبة إلى لفظ الحيوان ، وما خرج عن كونه عاماً بالنسبة إلى ما تحته .

وإن قيل : إنه ليس بعام من جهة ما هو خاص ، ففيه تعريف الخاص

---

(١) أي : في المسألة السابعة من مسائل العموم ، وسبق بعض البحث فيه بالمباديء اللغوية .

بالخاص ، وهو ممتنع .

والحق في ذلك أن يقال : الخاص قد يطلق باعتبارين .

الأول :وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ؛ كأسماء الأعلام من زيد وعمر ونحوه .

الثاني : ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الإنسان فإنه خاص .

ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار : لفظ الحيوان من جهة واحدة .

وإذا تحقق معنى الخاص والعام : فاعلم أن اللفظ الدال ينقسم : إلى عام لا أعم منه ؛ كالمذكور ؛ فإنه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم ، والمجهول .

وإلى خاص لا أخص منه كأسماء الأعلام .

وإلى ما هو عام بالنسبة . وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان ؛ فإنه عام بالنسبة إلى ما تحته من الإنسان والفرس . وخاص بالنسبة إلى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم .

وأما صيغ العموم عند القائلين بها فهي :

إما أن تكون عامة فيمن يعقل جمعاً وأفراداً مثل : (أي) في الجزاء والاستفهام ، وأسماء الجموع المعرفة إذا لم يكن عهداً ، سواء كان جمع سلامة أو جمع تكسير «كالمسلمين والرجال» ، والمنكرة «كرجال ومسلمين» ، والأسماء المؤكدة لها ؛ مثل : «كل وجميع» ، واسم الجنس إذا دخله الألف واللام من غير

عهد «كالرجل والدراهم» ، والنكرة المنفية كقولك : «لا رجل في الدار» و«ما في الدار من رجل» ، والإضافة كقولك : «ضربت عبيدي» و«أنفقت دراهمي» .

وإما عامة فيمن يعقل دون غيره «كمن» في الجزاء والاستفهام ؛ نقول : من عندك؟ ومن جاءني أكرمته .

وإما عامة فيما لا يعقل ؛ إما مطلقاً من غير اختصاص بجنس مثل : «ما» في الجزاء ، كقوله : على اليد ما أخذت حتى ترد ؛ والاستفهام تقول : ماذا صنعت؟

وإما لا مطلقاً ؛ بل مختصة ببعض أجناس ما لا يعقل مثل : «متى» في الزمان جزاءً واستفهاماً ، و«أين» و «حيث» في المكان جزاءً واستفهاماً ، تقول : متى جاء القوم ؛ ومتى جئتني أكرمتك ؛ وأنى كنت وأينما كنت أكرمتك .

وإذ أتينا على ما أردناه من بيان المقدمة ، فلنشرع الآن في المسائل ، وهي خمس وعشرون مسألة .

* المسألة الأولى[1] :

اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة ، واختلفوا في عروضه حقيقة للمعاني فنفاه الجمهور ، وأثبته الأقلون .

وقد احتج المثبتون بقولهم : الإطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم : عَمَّ الملك الناس بالعطاء والإنعام ، وعمهم المطر والخصب والخير ، وعمهم القحط ، وهذه الأمور من المعاني ، لا من الألفاظ ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

---

(١) انظر : ص١٨٨ ـ ١٩١/ ج٢٠ من «مجموع فتاوى» ابن تيمية وص٩٧من «مسودة آل تيمية»ط المدني .

أجاب النافون بإن الإطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لوجهين :

الأول : أنه لو كان حقيقة في المعاني لاطرد في كل معنى ، إذ هو لازم الحقيقة ، وهو غير مطرد . ولهذا ، فإنه لا يوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها ، كزيد وعمرو بكونه عاماً لا حقيقة ولا مجازاً .

الثاني : أن من لوازم العام أن يكون متحداً ، ومع اتحاده متناولاً لأمور متعددة من جهة واحدة ، والعطاء والإنعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر منها ، وكذلك الطرفان كل جزء اختص منه بجزء من الأرض ، لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في الخصب والقحط ، فلم يوجد من ذلك ما هو مع اتحاده يتناول أشياء من جهة واحدة ، فلم يكن عاماً حقيقة بخلاف اللفظ الواحد ، كلفظ الإنسان والفرس .

أجاب المثبتون عن الأول : بأن العموم ، وإن لم يكن مطرداً في كل معنى ، فهو غير مطرد في كل لفظ ، فإن أسماء الأعلام ، كزيد وعمرو ونحوه لا يتصور عروض العموم لها لا حقيقة ولا مجازاً ، فإن كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل عروضه للمعاني حقيقة فكذلك في الألفاظ ، وإن كان ذلك لا يمنع في الألفاظ فكذلك في المعاني ضرورة عدم الفرق .

وعن الوجه الثاني : أنه وإن تعذر عروض العموم للمعاني الجزئية الواقعة في امتداد الإشارة إليها حقيقة ، فليس في ذلك ما يدل على امتناع عروضه للمعاني الكلية المتصورة في الأذهان ، كالمتصورة في معنى الإنسان المجرد عن الأمور الموجبة لتشخيصه وتعيينه ، فإنه مع اتحاده مطابق لمعناه وطبيعته لمعاني الجزئيات الداخلة تحته من زيد وعمرو من جهة واحدة كمطابقة اللفظ الواحد العام لمدلولاته .

وإذا كان عروض العموم للفظ حقيقة إنما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة ، فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة إلى جزئياتها ، فكان العموم من عوارضها حقيقة .

*** المسألة الثانية[1] :**

اختلف العلماء في معنى العموم ؛ هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه أم لا؟ فذهبت المرجئه[2] إلى أن العموم لا صيغة له في لغة العرب .

وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم ، مجاز فيما عداه .

ومنهم من خالف في الجمع المنكر والمعرف واسم الجنس إذا دخله الألف واللام ؛ كما سيأتي تعريفه ، وهو مذهب أبي هاشم[3] .

وذهب أرباب الخصوص إلى أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ، ومجاز فيما عداه ؛ وقد نقل عن الأشعري قولان :

أحدهما : القول بالاشتراك[3] في العموم والخصوص .

---

(١) انظر : ص٢ ـ ٣ / ج٤ من «بدائع الفوائد» لابن القيم ، طبع منير .

(٢) الإرجاء : التأخير والمرجئة من المتكلمين والفقهاء أصناف منهم من قال : الإيمان مجرد التصديق كجهم ، ومنهم من قال : الإيمان مجرد النطق بالشهادتين كالكرامية . ومنهم من قال : التصديق وعمل القلب . ومنهم من قال : الإيمان التصديق وقول اللسان ، وهم مرجئة الفقهاء . وسموا مرجئة لتأخيرهم بعض مسمى الإيمان عن الدخول في مفهومه ، وهناك طوائف أخرى من المرجئة فمن أراد تفصيل القول فيها فليرجع إلى كتاب «الإيمان»لابن تيمية ، وكتب الفرق .

(٣) أبو هاشم هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، الجبائي المعتزلي .

(٣) أي الاشتراك اللفظي .

والآخر الوقف : وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة[1] في العموم والخصوص ، أو الاشتراك ؛ ووافقه على الوقف القاضي أبو بكر[2] .

وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصولين .

ومن الواقفية من فصل بين الإخبار ، والوعد ، والوعيد ، والأمر ، والنهي ؛ فقال بالوقف في الإخبار والوعد ، والوعيد ، دون الأمر والنهي .

والمختار إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراداً من اللفظ يقيناً ، سواء أريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك[3] ومنهاج الكلام فعلى ما عرف في التوقف في الأمر بين الوجوب والندب ، فعليك بنقله إلى ها هنا وإنما يتحقق هذا المقصود بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها .

ولنبدأ من ذلك بشبه أرباب العموم ؛ وهي نصية ؛ وإجماعية ، ومعنوية .

أما النصية ، فمنها قول الله تعالى : ﴿ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق﴾ ، تمسكاً منه بقوله تعالى : ﴿وأهلك﴾ ، وأقره الباري تعالى على ذلك ، وأجابه بما دل على أنه ليس من أهله ، ولولا أن إضافة الأهل إلى نوح للعموم لما صح ذلك .

ومنها أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حطب جهنم﴾ .

---

(١) في الحقيقة ـ لعله من الحقيقة ـ ؛ ليكون بياناً لقوله : مما قيل .

(٢) هو الباقلاني .

(٣) القول بالوقف على أي حال في هذه المسألة واستحكام النزاع فيها وفي سائر مسائل العموم مما يزيد الباحث يقيناً بأن كثير من مسائل أصول الفقه ظني .

قال ابن الزبعري : لأخصمن محمداً ، ثم جاء إلى النبي ﷺ ؛ فقال له : وقد عُبدت الملائكة والمسيح ، أفتراهم يدخلون النار؟[1] واستدل بعموم (ما) ولم ينكر عليه النبي ﷺ ذلك ، بل نزل قوله تعالى غير منكر لقوله ، بل مخصصاً له بقوله تعالى : ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾[2] .ومنها قوله تعالى : ﴿ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين . قال إن فيها لوطاً قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين﴾ .

ووجه الاحتجاج بذلك إن إبراهيم فهم من ﴿أهل هذه القرية﴾ العموم ؛ حيث ذكر لوطاً ، والملائكة أقروه على ذلك ، وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء ، واستثناء امرأته من الناجين ، وذلك يدل على العموم .

وأما الإجماعية ، فمنها احتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله : كيف تقاتلهم وقد قال النبي ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ؛ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم» ، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك ، بل عدل أبو بكر إلى التعليق بالاستثناء وهو قوله ﷺ : «إلا بحقها» ، فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم .

ومنها احتجاج فاطمة على أبي بكر في توريثها من أبيها فدك والعوالي

---

(١) ذكر الآمدي بعض قصة عبد الله بن الزبعري مع النبي ﷺ مجملة ، وتصرف في العبارة وإذا أردتها مفصلة فارجع إلى ما نقله ابن جرير وابن كثير والبغوي عن محمد بن إسحاق عند تفسيرهم لهذه الآية ، وإلى ما كتبه ابن حجر عليها في تخريجه لأحاديث «الكشاف» .

(٢) يرى ابن جرير وجماعة أن قوله تعالى : ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى . . .﴾ الآيات ، كلام مبتدأ وليس استثناء من قوله : ﴿وإنكم وما تعبدون . . .﴾ لأن «ما» لغير العاقل ، والمراد بها الأصنام وما في حكمها .

بقوله تعالى : ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ ، ولم ينكر عليها أحد من الصحابة ، بل عدل أبو بكر رضي الله عنه إلى ما رواه عن النبي ﷺ إلى دليل التخصيص ، وهو قوله عليه السلام : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» .

ومنها احتجاج عثمان على علي رضي الله عنه في جواز الجمع بين الأختين بقوله تعالى : ﴿إلا على أزواجهم﴾ ، واحتجاج علي بقوله تعالى : ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ ، ولم ينكر على أحد منهما صحة ما احتج به ، وإنما يصح ذلك ، وإن كانت الأزواج المضافة ، والأختان على العموم .

ومنها أن عثمان لما سمع قول الشاعر[1] :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالة زائل

قال له : كذبت ، فإن نعيم أهل الجنة لا يزول ، ولم ينكر عليه منكر ، ولولا أن «كل» للعموم لما كان كذلك .

ومنها احتجاج أبي بكر على الأنصار بقوله ﷺ : «الأئمة من قريش»[2] ، ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير نكير ، ولو لم يكن لفظ «الأئمة» عاماً لما صح الاحتجاج .

ومنها إجماع الصحابة على إجراء قوله تعالى : ﴿الزانية والزاني﴾ و﴿السارق والسارقة﴾ ، و﴿من قتل مظلوماً﴾ ، و﴿ذروا ما بقي من

(١) هو لبيد بن ربيعة .

(٢) حديث : «الأئمة من قريش» ، رواه النسائي من طريق أنس ، وفي الباب أحاديث أخرى منها ما رواه البخاري ومسلم من طريق أبي هريرة بلفظ : «الناس تبع لقريش» ، ومن طريق ابن عمر بلفظ : «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» ، انظر : تفصيل القول في روايات أحاديث هذا الباب في كتاب الإمامة من «التلخيص الحبير» .

الربا﴾ ، و﴿لا تقتلوا نفسكم﴾ ، و﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ ، وقوله ﷺ : «لا وصية لوارث» ، و«لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها» ، و«من ألقى سلاحه فهو آمن» ، إلى غير ذلك ؛ على العموم .

وأما الشبه المعنوية ، فمنها : أن العموم من الأمور الظاهرة الجلية ، والحاجة مشتدة إلى معرفته في التخاطب ، وذلك مما تحيل العادة مع توالي الأعصار على أهل اللغة إهماله ، وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه ، مع أنه لايتقاصر في دعوى الحاجة إلى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وسائر الأعداد والخبر ، والاستخبار والترجي والتمني والنداء ، وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها الأسماء ، وربما وضعوا لكثير من المسميات ألفاظاً مترادفة مع الاستغناء عنها ، ومنها ما يخص كل واحد من الألفاظ المذكورة من قبل .

أما «من» الاستفهامية كقول القائل : «من جاءك؟» فلا يخلو ؛ إما أن تكون حقيقة في الخصوص والعموم ، أو مشتركة بينهما ، أو موقوفة ، أو ليست موضوعة لأحد الأمرين لا حقيقة ولا تجوزاً . والأول محال ، وإلا لما حسن أن يجاب بجملة العقلاء لكونه جواباً عن غير ما سأل عنه . ولا يجوز أن تكون مشتركة أو موقوفة ، وإلا لما حسن الجواب بشيء إلا بعد الاستفهام عن مراد السائل ؛ وليس كذلك . ولا يجوز أن يقال للاتفاق بالأخير على إبطاله ، فلم يبق إلا أن تكون حقيقة في العموم .

وأما الشرطية : وهي عندما إذا قال السيد لعبده : «من دخل داري فأكرمه» ، فإنه إذا أكرم كل داخل لا يحسن من السيد الاعتراض عليه ، ولو أخل بإكرام بعض الداخلين فإنه يحسن لومه وتوبيخه في العرف .

وأيضاً فإنه يحسن الاستثناء من ذلك بقوله : «إلا أن يكون فاسقاً» ،

والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلاً فيه ، ولولا أن «من» للعموم ؛ لما صح ذلك .

وعلى هذا يكون الكلام في جميع الحروف المستعملة للشرط والاستفهام مثل : ما ، وأي ، ومتى ، وأين ، وكم ، وكيف ، ونحوه . ومؤكداتها مثل كل ، وجميع ؛ فإنها للعموم . وبيانه من وجوه :

الأول : أنه إذا قال القائل لعبده : «أكرم كل من رأيته» فإنه يسقط عنه اللوم بإكرام كل واحد ، ولا يسقط بتقدير إخلاله بإكرام البعض ؛ وإنه يحسن الاستثناء بقوله : «إلا الفساق» ، وذلك دليل العموم كما سبق[1] .

الثاني : أنه لو قال القائل : «رأيت كل من في البلد» ، فإنه يعد كاذباً بتقدير عدم رؤيته لبعضهم .

الثالث : أنه إذا قال القائل : «كل الناس علماء» ، كذبه قول القائل : «كل الناس ليسوا علماء» ، ولو لم يكن اسم «كل» للعموم ، لما كان كل واحد مكذباً للآخر ، لجواز أن يتناول كل واحد غير ما تناوله الآخر .

الرابع : أنا ندرك التفرقة بين «كل» و«بعض» ولو كان «كل» غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق ، لكونه مساوياً للإفادة للبعض .

الخامس : أنه لو كان قول القائل : «كل الناس» لا يفيد العموم ، ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول القائل : «كلهم» بياناً لأحد الأمرين فيما دخل عليه لا تأكيداً «له» ، كما لو قال : «رأيت عيناً باصرة» .

---

(١) أي : من أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلاً فيه ولولا أنه مفيد للعموم لما صح ذلك .

وأما الجمع المعرف[1] فهو للعموم لوجهين :

الأول : أن كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة الجمع المنكر ، ولهذا يقال : «رجال من الرجال» ولا عكس ، وعند ذلك فالجمع المعرف إما أن يكون مفيداً للاستغراق أو للعدد غير مستغرق ، ولا يجوز أن يقال بالثاني ؛ لأن[2] ما من عدد يفرض من ذلك إلا ويصح نسبته إلى المعرفة بأنه منه ؛ والأول هو المطلوب .

الثاني : أنه يصح تأكيده بما هو مفيد للاستغراق والتأكيد إنما يفيد تقوية المؤكد لا أمراً جديداً ، فلو لم يكن المؤكد يفيد الاستغراق ، لما كان المؤكد مفيداً له ، أو كان مفيداً لأمر جديد وهو ممتنع .

وأما النكرة المنفية كقوله : «لا رجل في الدار» ، أو في سياق النفي كقوله : «ما في الدار من رجل» ، فإن القائل لذلك يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما ، وإنه يحسن الاستثناء بقوله : «إلا زيد» ، وإنه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلاً كما ورد قوله تعالى : ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ ، تكذيباً لمن قال : ﴿ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ ، وكل ذلك يدل على كونها للعموم ، ولأنها لو لم تكن للعموم لما كان قولنا : «لا إله إلا الله» توحيداً ؛ لعدم دلالته على نفي كل إله سوى الله تعالى .

وأما الإضافة كقوله : «أعتقت عبدي وإمائي» ، فإنه يدل على العموم بدليل لزوم العتق في الكل ، وإنه يجوز لمن سمعه أن يزوج من أي العبيد ما شاء ، وأن يتزوج من الإماء من شاء دون رضى الورثة ، وكذلك لو قال : «العبيد الذين هم في يدي لفلان» ، صح الإقرار بالنسبة إلى الجميع ، ولولا أن ذلك

---

(١) أي : إن لم يكن عهد كما تقدم .

(٢) (لأن) : الصواب لأنه .

للعموم لما كان كذلك .

وأما الجنس إذا دخله الألف واللام ولا عهد فإنه للعموم لأربعة أوجه :

الأول : إذا قال القائل : «رأيت إنساناً» أفاد رؤية واحد معين ، فإذا دخلت عليه الألف واللام ، فلو لم تكن الألف واللام مفيدة للاستغراق ، لكانت معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس ، لكونه معلوماً دونها ، وهو ممتنع .

الثاني : أنه يصح نعته بالجمع المعرف ، وقد ثبت أن الجمع المعرف للعموم ؛ فكذلك المنعوت به ، وذلك في قولهم : «أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض» ، وإنه يصح الاستثناء منه ، كما في قوله تعالى : ﴿إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا﴾ وهو دليل العموم .

الثالث : أن القائل قائلان : قائل يقول : إن الألف واللام الداخلة على الاسم المفرد والجمع تفيد العموم ، وقائل بالنفي مطلقاً ، وقد ثبت أنها مفيدة للعموم في الجمع ، فالتفرقة تكون قولاً بتفصيل لم يقل به قائل[1] .

الرابع : أنه إذا كانت الألف واللام لتعريف المعهود عائدة إلى جميعه لعدم أولوية عودها إلى البعض منه دون البعض : فكذلك إذا كانت لتعريف الجنس .

وأما الجمع المنكر فيدل على أنه للعموم ثلاثة أوجه :

الأول : أن قول القائل : «رجال» يطلق على كل جمع على الحقيقة ؛ حتى الجمع المستغرق ، فإذا حمل على الاستغراق كان حملاً له على جميع حقائقه ، فكان أولى .

---

(١) هذا الدليل مبني على القول بامتناع إحداث قول ثالث إذا اختلف أهل عصر سابق على قولين ، وقد تقدم الخلاف في ذلك في المسألة التاسعة عشرة من مسائل الإجماع .

الثاني : أنه لو أراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لعينه ، وإلا كان مراده مبهماً ، فحيث لم يعينه دل على أنه للاستغراق .

الثالث : أنه يصح دخول الاستثناء عليه بكل واحد من آحاد الجنس ، فكان للعموم .

ومن شبههم أن العرب فرقت بين تأكيد العموم والخصوص في أصل الوضع ، فقالوا في الخصوص : «رأيت زيداً عينه نفسه» ، ولا يقولون كلهم : «رأيت زيداً أجمعين» ، وقالوا في العموم : «رأيت الرجال كلهم أجمعين» ، ولا يقولون : «رأيت الرجال عينه نفسه» ، واختلاف التأكيد يدل على اختلاف المؤكد ؛ لأن التأكيد مطابق للمؤكد .

ومنها : أنهم قالوا : وقع الإجماع على أن الباري تعالى قد كلفنا أحكاماً تعم جميع المكلفين ، فلو لم يكن للعموم صيغة تفيده ، لما وقع التكليف به لعدم ما يدل عليه ، أو كان للتكليف به تكليفاً بما لا يطاق ؛ وهو محال .

وأما شبه أرباب الخصوص :

فأولها : أن تناول اللفظ للخصوص متيقن ، وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن أولى .

وثانيها : أن أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم ، ومنه يقال : جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة ، وأنفقت دراهمي ، وصرمت نخيلي ونحوه ، فكان جعلها حقيقة فيما استعمالها فيه أغلب أولى .

وثالثها : أنه إذا قال السيد لعبده : «أكرم الرجال ، ومن دخل داري فأعطه درهماً ، ومتى جاءك فقير فتصدق عليه ، ومتى جاء زيد فأكرمه» ، وأين كان

وحيث حل فإنه لا يحسن الاستفسار عن إرادة البعض ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك ، فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه دون ما يحسن .

ورابعها : أنه لو كان قول القائل : «رأيت الرجال» للعموم ، لكان إذا أريد به الخصوص كان المخبر كاذباً كما لو قال : «رأيت عشرين» ؛ ولم يرى غير عشرة بخلاف ما إذا كانت للخصوص ، وأريد بها العموم .

وخامسها : لو كانت للعموم لكان تأكيدها غير مفيد لغير ما أفادته ، فكان عبثاً ، وكان الاستثناء منه نقضاً .

وسادسها : «ويخص منه» من أنها لو كانت للعموم لما أجمعت ، لأن الجمع لا بد وأن يفيد ما لا يفيده المجموع ، وليس بعد العموم والاستغراق كثرة ، فلا يجمع ، وقد جمعت في باب حكاية النكرات عند الاستفهام ، فإنه إذا قال القائل : «جاءني رجل ، قلت : منون؟» في حالة القف دون الوصل ، ومنه قول الشاعر :

أتوا ناري فقلت منون أنتم؟ فقالوا الجن قلت : عموا ظلاماً[1]

فقد قال سيبويه : إنه شاذ غير معمول به .

وأما شبه أرباب الاشتراك[2] :

---

(١) ذكر الاستاذ محي الدين عبد الحميد في تعليقه على «أوضح المسالك» : أن هذا البيت لشمير ـ بالمعجمة وقيل بالمهملة ـ بن الحارث الضبي . وفي «الخضري على ابن عقيل» قول آخر بأن القصة أكذوبة من أكاذيب العرب . والبيت شاذ لأربعة أمور وهي : كونه حكاية بمن وصلاً لمعرف غير مذكور تقديره : قالوا : أتينا وتحرك النون الثانية .

(٢) الاشتراك ؛ أي : اللفظي كما يدل عليه تعليله بعد .

فأولها : أن هذه الألفاظ والصيغ قد تطلق للعموم تارة وللخصوص تارة ؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وحقيقة الخصوص غير حقيقة العموم ، فكان اللفظ المتحد الدال عليهما حقيقة مشتركاً كلفظ العين والقرء ونحوه .

وثانيها : أنه يحسن عند إطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقها : أنك أردت البعض أو الكل ، وحسن الاستفهام عن كل واحد منها دليل الاشتراك[٢] ، فإنه لو كان حقيقة في أحد الأمرين دون الآخر لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة .

وأما شبهة من قال بالتعميم في الأوامر والنواهي دون الأخبار ، فهو أن الإجماع منعقد على التكاليف بأوامر عامة لجميع المكلفين عامة لهم ، فلو لم يكن الأمر والنهي للعموم ، لما كان التكليف عاماً أو كان تكليف بما لا يطاق ؛ وهو ، محال ، وهذا بخلاف الإخبار ، فإنه ليس بتكليف ، ولأن الخبر يجوز وروده بالمجهول ، ولا بيان له أصلاً كقوله تعالى : ﴿وكم أهلكنا قبلهم من قرن وقرونا بين ذلك كثيراً﴾ بخلاف الأمر ، فإنه وإن ورد بالمجمل ، كقوله : ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ ، وقوله : ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ ، فإنه لا يخلو عن بيان متقدم أو متأخر أو مقارن .

والجواب من جهة الإجمال عن جملة هذه الشبهة ما أسلفناه في مسألة أن الأمر للوجوب والندب فعليك بنقله إلى هنا .

وأما من جهة التفصيل :

أما ما ذكره أرباب العموم من الآيات ، أما قصة نوح فلا حجة فيها ، وذلك لأن إضافة الأهل قد تطلق تارة للعموم وتارة للخصوص كما في قولهم :

---

(١) الاشتراك ؛ أي : اللفظي كما يدل عليه تعليله بعد .

«جمع السلطان أهل البلد» ، وإن كان لم يجمع النساء والصبيان والمرضى[1] وعند ذلك فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة أولى من القول بحمله على العموم بقرينة ، ونحن لا ننكر صحة الحمل على العموم بالقرينة ، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أم لا .

وأما قصة ابن الزبعري ، فلا حجة فيها أيضاً ، لأن سؤاله وقع فاسداً حيث ظن أن «ما» عامة فيمن يعقل ، وليس كذلك ؛ ولهذا قال له النبي ﷺ منكراً عليه : «ما أجهلك بلغة قومك! أما علمت أن ما لما لا يعقل»[2] ، وهي وإن أطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى : ﴿والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها﴾ فليس حقيقة ، بل مجازاً ، ويجب القول بذلك جمعاً بينه وبين قوله ﷺ : «أما علمت أن ما لا يعقل» ، ولما فيه من موافقة المنقول عن أهل اللغة في ذلك .

وأما قصة إبراهيم ، فجوابها بما سبق في قصة نوح[3] .

وأما الاحتجاج بقصة عمر مع أبي بكر ؛ فلا حجة فيها أيضاً ، لأنه إنما

---

(١) إنما أريد بأهل البلد الخصوص في هذا المثال لجريان العرف بعدم دعوة النساء والصبيان ، والمرضى ومن حكمهم إلى مجلس السلطان ، وقضاء العادة بعدم حضورهم فيه لقيام العذر في المريض ، وترفع مجلسه عن حضور النساء والصبيان ؛ فكان ذلك دليلاً على إرادة الخصوص من صيغة العموم ، ولو قيل : أكرم السلطان أهل البلد ؛ لدخل هؤلاء في عموم الصيغة وشملهم كرمه إما مباشرة ، وإما عن طريق أولياء أمورهم ؛ وكذا القول في قصة نوح مع ابنه فإنه فهم من عموم الصيغة نجاة ابنه ؛ وإنما أخطأ وتوجه اللوم إليه لإنه لم يلتفت إلى سياق الكلام وقرائن الأحوال التي تدل على أن المراد بأهله من آمن به ، وأن النجاة معقودة بالإيمان دون قرابة النسب ، وأن الهلاك محيط بالكافرين وإن كانوا أقرب الناس إليه نسباً .

(٢) لم يثبت ذلك عن النبي ﷺ ، انظر : كلام ابن حجر عليه في كتابه «الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف» .

(٣) سبق أيضاً مناقشتها .

فهم العصمة من العلة الموجبة لها في الأموال والدماء ، وهي قول : «لا إله إلا الله» ، فإنها مناسبة لذلك ، والحكم مرتب عليها في كلام النبي ﷺ فكان ذلك إيماء إليها بالتعليل ، أما أن يكون ذلك مأخوذاً من عموم دمائهم وأموالهم ، فلا . ومعارضة أبي بكر إنما كانت لما فهمه عمر من التعليل المقتضي للتعميم ، لا لغيره[1] .

وأما قصة فاطمة مع أبي بكر ، فالكلام في اعتقاد العموم في قوله تعالى : ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ ، ما سبق في قصة نوح[2] وهو الجواب أيضاً عن احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الأختين ، ثم قد أمكن أن يضاف ذلك إلى ما فهم من العلة الموجبة لرفع الحرج ، وهي الزوجية ، لا إلى عموم اللفظ . وكذلك احتجاج علي بقوله : ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ ، لم يكن لعموم اللفظ ، بل بما أومأ إليه اللفظ من العلة المانعة من الجمع ؛ وهي الأخوة فإنها مناسبة لذلك ، دفعاً للإضرار الواقع بين الأختين من المزاحمة على الزوج الواحد ، وإنما يصح الاحتجاج باللفظ بمجرده أن لو كان للعموم[3] وهو محل النزاع ، وإن صح الاحتجاج بهذه الصور بنفس اللفظ ، فلا يمتنع أن يكون ذلك بما اقترن

---

(١) الظاهر أن العموم مفهوم من إضافة الدماء والأموال للضمير لا من التعليل ، بدليل أنه لو قيل : فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءً وأموالاً ؛ لم يفيد العموم مع وجود التعليل .

(٢) تقدم ما فيه أيضاً وإنه ما أريد به الخصوص إلا من أجل دليل التخصيص ، وهو الحديث ، ولولاه لبقيت الآية على عمومها ولم يكن لأحد منعها من الميراث .

(٣) الظاهر أن عثمان وعلياً رضي الله عنهما فهما عموم كل من الآيتين ؛ إلا أنهما لما تعارض عمومهما في باديء النظر وجب على العلماء طلب الجمع بينهما ، وعند ذلك اختلف الأئمة في طريق الجمع بينهما ، فذهب علي إلى تخصيص آية : ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ ، بآية تحريم الجمع بين الأختين . وذهب عثمان إلى عكس ذلك ، ويدل على هذا قول عثمان : أحلتهما آية وحرمتهما آية .

به من قرينة العلة الرافعة للحرج في احتجاج عثمان ، والعلة المانعة من الجمع في احتجاج علي رضي الله عنه .

وأما تكذيب عثمان للشاعر في قوله : «وكل نعيم لا محالة زائل» ، فإنما كان لما فهمه من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب ببقائه وبطلان كل ما سواه ، إما أن يكون ذلك مستفاداً من مجرد قوله : «كل» ؛ فلا[1] .

وأما استدلال أبي بكر بقوله ﷺ : «الأئمة من قريش» ، إنما فهم منه التعميم لما ظهر له من قصد النبي ﷺ لتعظيم قريش وميزتهم على غيرهم من القبائل ؛ فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فيهم والاستغراق ، لما حصلت هذه الفائدة .

وأما إجماع الصحابة على إجراء ما ذكروه من الآيات والأخبار على التعميم في كل سارقٍ وزانٍ وغير ذلك ، فإنما كان ذلك بناءً على ما اقترن بها من العلل المومأ إليها الموجبة للتعميم ، وهي الزنا والسرقة وقتل الظالم إلى غير ذلك .

إما أن يكون اعتقاد تعميم تلك الأحكام مستند إلى عموم تلك الألفاظ ، فلا .

وأما ذكر من الشبهة الأولى المعنوية ؛ فالجواب عنها : أنا وإن سلمنا أن العموم ظاهر ، وأن الحاجة داعية إلى وضع لفظ يدل عليه ، ولكن لا نسلم إحالة الإخلال به على الواضعين ، ولهذا قد أخلوا بالألفاظ الداله على كثير من

---

(١) ما ذكره الآمدي من أن دلالة : (كل نعيم) في البيت ، ودلالة جميع الصيغ السابقة واللاحقة على العموم إنما كانت بالقرائن ، خلاف الظاهر وهي دعوى لا يعجز عنهما أحد ، والإغراق في ذلك مما يشكل في وضع الألفاظ لمعانيها ودلالتها عليه ويبعث الحيرة في مراد المتكلمين من كلامهم ، بل من سلك ذلك المسلك أقرب إلى الحيرة عن الحق والهرب من مواجهة الأدلة والتزام ما توجبه منه إلى الإجابة عنها ، وإنصاف مناظره من نفسه .

المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة إلى تعريفها بوضع اللفظ عليها ، وذلك كالفعل الحالي ورائحة المسك والعود وغير ذلك من أنواع الروائح والطعوم الخاصة بمحالها .

فإن قيل : لا نسلم أنهم أخلوا بشيء من ذلك ، فإنهم يقولون : رائحة المسك ورائحة العود ، وطعم العسل ، وطعم السكر إلى غير ذلك ، والإضافة من جملة الأوضاع المعرفة ، ولهذا فإن الباري تعالى قد عرف نفسه بالإضافة في قوله : «ذو العرش» و«ذو الطول» ، إلى غير ذلك .

قلنا : وعلى هذا ، لا نسلم أن العرب أخلَّت بما يعرِّف العموم ، فإن الأسماء المجازية والمشتركة أيضاً من الأسماء المعرفة ، كما سيأتي بيانه ، وما وقع فيه الخلاف من ألفاظ العموم ، فهي غير خارجة في نفس الأمر عن كونها حقيقة في العموم دون غيره أو مجازاً فيه و حقيقة[1] فيه وفي غيره ، فتكون مشتركة .

وعلى كل تقدير فما خلا العموم في وضعهم عن معرف ، ولا خلاف في ذلك ، وإنما الخلاف في جهة دلالته عليه ؛ هل هي حقيقة أو مجاز؟ وخفاء جهة من الدلالة والوقوف في تعينها لا يبطل أصل الوضع والتعريف .

وأما الشبهة الثانية : قولهم أن «من» إذا كانت استفهامية لا تخلو عن الأقسام المذكورة في نفس الأمر ؛ مسلم ، ولكن لمَ قالوا بوجوب تعيين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك؟

قولهم : لو كانت للخصوص لما حسن الجواب بكل العقلاء .

قلنا : ولو كانت للعموم لما حسن الجواب بالبعض الخاص لما قرروه ، وليس

---

(١) وحقيقة ـ فيه تحريف والصواب : أو حقيقة .

أحد الأمرين أولى من الآخر ، كيف وإن الجواب بالكل بتقدير أن يكون للخصوص يكون جواباً عن المسؤول عنه ، والجواب بالخصوص بتقدير أن يكون للعموم لا يكون جواباً عن المسؤول عنه ، ولذلك كان الجواب بالكل مستحسناً .

ثم ما المانع أن تكون مشتركة؟

قلنا : إذا كانت مشتركة ، وهي استفهامية ، فالاستفهام إنما هو عن مدلولها ، ومدلولها عند الاستفام إنما هو أحد المدلولين ؛ لا بعينه ، فإذا أجاب بأحد الأمرين فقد أجاب عما سئل عنه ، فلا حاجة بالمسؤول إلى الاستفهام .

قولهم في الشرطية : أن المفهوم من قول السيد لعبده : «من دخل داري فأكرمه» ؛ العموم لما قرروه؟

قلنا : ليس ذلك مفهوماً من نفس اللفظ ، بل من قرينة إكرام الزائر ، حتى أنا لو قدرنا إنه لا قرينة أصلاً ، ولا تحقق لما سوى اللفظ المذكور ، فإنا لا نسلم فهم العموم منه ، ولا جواز التعميم دون الاستفهام أو ظهور دليل يدل عليه ، بناء على قولنا بالوقف ، ويدل على ذلك أنه يحسن الاستفام من العبد ، ولو كان على أي صفة وقدر ، وحسن ذلك يدل على الترديد ، ولولا الترديد لما حسن الاستفهام .

قولهم : إنه يحسن الاستثناء منه ؛ مسلم ، ولكن لا نسلم أنه لابد من دخول ما استثنى تحت المستثنى منه ، فإن الاستثناء من غير الجنس صحيح ، وإن لم يكن المستثنى داخلاً تحت المستثنى منه ، ولا له عليه دلالة[1] ، ويدل على صحة ذلك قول الله تعالى : ﴿ما لهم به من علمٍ إلاَّ اتباع الظن﴾ ، والظن

---

(١) الأصل في الاستثناء الاتصال ودخول المستثنى في المستثنى منه ، فعدم دخوله كما في الاستثناء المنقطع على خلاف الأصل فلا يعدل إليه إلا بدليل .

ها هنا غير داخل تحت لفظ العلم ، وقول الشاعر :

وقفت فيها أصيلالاً أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد
إلا أو أرى لأياً ما أبينها والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد[1]

فإن قيل : نحن إنما ندعي ذلك فيما كان من الجنس ؛ لا في غيره .

قلنا : وإذا كان من الجنس ، فالاستثناء يدل على وجوب دخول ما استثني تحت المستثنى منه ، أو على صلاحيته للدخول تحته ، الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

ويدل على ذلك صحة استثناء كل واحد من آحاد الجنس من جموع القلة ، وهي ما يتناول العشرة فما دونها ، وهي أفْعُل نحو أفْلُس ؛ وأفعال نحو أصنام ، وأفْعِلة نحو أرْغِفة ، وفِعْلة نحو صبية ، مع أن آحاد الجنس غير واجبة الدخول تحت المستثنى منه ، والاستثناء من جمع السلامة إذا لم تدخل الألف واللام ؛ فإنه من جموع القلة بنص سيبويه .

فإن قيل : نحن إنما ندعي ذلك فيما يصح استثناء العدد الكثير والقليل منه ، واستثناء العدد الكثير ، وهو ما زاد على العشرة ، لا يصح من جمع القلة .

قلنا : فليلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من الجمع المنكر ، فإنه يصح وإن كان كل واحد من المستثنيات غير واجب الدخول تحت الجمع المنكر ، بل ممكن الدخول .

فإن قيل : لو صح الاستثناء لإخراج ما يصح دخوله ، لا ما يجب دخوله ،

---

(١) البيتان للنابغة الذبياني من قصيد مطلعها :

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد

لصح أن يقول القائل رأيت رجلاً إلاَّ زيداً ، لصلاحية دخوله تحت لفظ : رجل ، وهو غير صحيح .

وأيضاً ، فإن الاستثناء يدخل في الأعداد كقول القائل : «له علي عشرة دراهم إلا درهماً» ، وهو واجب الدخول ، وأيضاً فإن أهل اللغة قالوا بأن الاستثناء إخراج جزء من كل ، والجزء واجب الدخول في كله .

قلنا أما الأول : فلأن قوله : «رأيت رجلاً» ؛ لا يكون إلا معيناً في نفس الأمر ضرورة وقوع الرؤية عليه ، وإن لم يكن معيناً عند المستمع ، والمعين لا يصح الاستثناء منه إجماعاً .

وأما الثاني : فبعيد عن التحقيق من حيث أن وجوب ، دخول الواحد في العشرة لا يمنع من صحة دخوله فيها ، بمعنى أنه لا يمتنع دخوله فيها ، وما ليس بممتنع أعم من الواجب ، وعند ذلك ؛ فلا يلزم أن يكون الاستثناء لوجوب الدخول ، بل لصحة الدخول ، وهو الجواب عن الوجه الثالث أيضاً .

كيف وإن استثناء واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكن الدخول ، وعلى ما قررناه في إبطال الاستدلال على عموم «من» استفهامية وجزائية يكون بعينه جواباً عما ذكروه من الوجه الأول في عموم «كل» و«جميع» .

قولهم : الوجه الثاني : إنه لو قال : «رأيت كل من في البلد» ؛ يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤية بعضهم ، لا نسلم لزوم ذلك مطلقاً فإنه لو قال القائل : «جمع السلطان كل التجار وكل الصناع ، وجاء كل العسكر» فإنه لا يعد في العرف كاذباً بتقدير تخلف آحاد الناس ، والعرف في ذلك شائع ذائع ، وليس حوالة ذلك على القرينة أولى من حوالة صورة التكذيب على القرينة[1] .

---

(١) تقدم ما فيه تعليقاً في ص ٢٥٧ .

قولهم في الوجه الثالث : أن يقول القائل : «كل الناس علماء» يكذبه قول الآخر : «كل الناس ليسوا علماء» ، ليس كذلك مطلقاً ، فإنه لو فسر كلامه بالغالب عنده كان تفسيراً صحيحاً مقبولاً ، ومهما أمكن حمل كلامه على ذلك فلا تكاذب[1] .

نعم إنما يصح التكاذب بتقدير ظهور الدليل الدال على إرادة الكل ؛ بحيث لا يشذ منهم واحد ، وذلك مما لا ينكر ، وإنما النزاع في اقتضاء اللفظ لذلك بمطلقه .

قولهم في الوجه الرابع : أنا ندرك التفرقة بين «بعض» و«كل» مسلم ، ولكن من جهة أن بعضاً لا يصلح للاستغراق وكلاً صالح له ولما دونه ، ولا يلزم من ذلك ظهور «كل» في العموم[2] .

قولهم في الوجه الخامس : إنه يلزم أن يكون قوله : «كلهم» بياناً لا تأكيداً .

قلنا : وإن بين به مراده من لفظه لا يخرجه ذلك عن كونه تأكيداً لما أراده من العموم ، فإن لفظه صالح له[3] .

قولهم في الجمع المعرف : أن كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة المنكر .

---

(١) إنما حمل ذلك على الخصوص أما لعرف وإما لصيانة كلام العقلاء عن التدافع والتناقض فحمل كل من العبارتين على بعض المعنى جمعاً بين المتعارضين .

(٢) (كل) وإن كانت صالحة للخصوص والعموم غير إنها ظاهرة في العموم وإن لم تكن قاطعة فيه ، ولا تنصرف إلى الخصوص إلا بقرينة .

(٣)بل يخرجه عن كونه توكيداً فإن البيان يكون لمجمل استوى فيه الاحتمالات والتوكيد يكون لما وضح منها .

قلنا : متى أريد به الاستغراق أو إذا لم يرد به ذلك ، الأول مسلم ، والثاني ممنوع ، ولا يلزم من كونه صالحاً للاستغراق أن يكون متعيناً له ، بل غايته إنه إذا قال : «رأيت رجالاً من الرجال» كان ذلك قرينة صارفة للجمع المعرف إلى الاستغراق .

قولهم : أنه يصح تأكيده بما يفيد الاستغراق .

قلنا : ذلك يستدعي كون المؤكد صالحاً للعموم والدلالة على العموم عند التأكيد ، ولا يدل على كونه متعيناً بوضعه للعموم[1] .

قولهم في تعميم النكرة المنفية : لو قال : «لا رجل في الدار» ؛ فإنه يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما .

قلنا : إنما عد كاذباً بذلك ؛ لأن قوله : «لا رجل في الدار» إنما ينفي حقيقة رجل في الدار ، فإذا وجد رجل في الدار ، كان كاذباً ولا يلزم من ذلك العموم ، في طرف النفي ، إذ هو نفي ما ليس بعام[2] .

قولهم : إنه يحسن الاستثناء ؛ سبق جوابه[3] .

قولهم : إنه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلاً .

---

(١) متى سلم صحة توكيده بما يفيد الاستغراق ؛ وجب أن يسلم ظهوره في العموم وضعاً ودلالة لا صلاحيته له فقط ؛ وإلاّ سمي التابع بياناً للمراد لا توكيداً .

(٢) ما ذكره تقرير الإفادة هذه الصيغ للعموم وبيان لطريق إفادتها له فإن نفي حقيقة (رجل) في الدار بوجوده فيها ، وبذلك يتبين العموم في طرق النفي والتعليل بقوله إذ هو نفي لما ليس بعام قلب للحقائق ؛ فإنه نفى لما هو عام عموماً بدلياً فيفيد العموم ظاهراً أو قطعاً بخلاف نفي ما هو عام عموماً شمولياً ؛ فإنه محتمل للعموم والخوص على السواء ، والخصوص أسرع إلى الفهم نحو ما كل الدراهم أخذت .

(٣) سبق أيضاً ما فيها تعليقاً .

قلنا : سبق جوابه أيضاً[1] .

قولهم : لو لم يكن للعموم لما كان قول القائل : «لا إله إلا الله» توحيداً .

قلنا : لم يرد المتكلم بها العموم ، فلا يكون قوله توحيداً ، وإن أراد ذلك كان توحيداً لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ ، بل من قرينة حال المتكلم الدالة على إرادة التوحيد . وعلى هذا يكون الحكم أيضاً فيما إذا قال : «ما في الدار من رجل» وقول أهل الأدب : إنها للعموم ؛ يمكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب[2] .

قولهم في الإضافة : إذا قال : «أعتقت عبيدي وإمائي» ثم مات ، جاز لمن سمعه أن يزوج من شاء من العبيد ، دون رضى الورثة .

قلنا : ولو قال : «أنفقت دراهمي ، وصرمت نخيلي ، وضربت عبيدي» فإنه لا يعد كاذباً بتقدير عدم إنفاق بعض دراهمه ؛ وعدم صرم بعض نخيله ، وعدم ضرب بعض عبيده ، ولو كان ذلك للعموم ، لكان كاذباً ، وليس صرف ذلك إلى القرينة[3] أولى من صرف ما ذكروه إلى القرينة ، وهو الجواب عن قوله : «العبيد الذين في يديّ لفلان» .

وما ذكروه في الدلالة على تعميم اسم الجنس ، إذا دخله الألف واللام .

أما الوجه الأول من قولهم : إنه لا بد للألف واللام من فائدة .

قلنا : يمكن أن تكون فائدتها تعريف المعهود ، وإن لم يكن ثم معهود .

---

(١) سبق أيضاً ما فيها تعليقاً .

(٢) هذا خلاف ما ظهر من الصيغة وما نقل عن أهل الأدب فيها .

(٣) الظاهر من هذه الصيغ العموم ، وقد يراد بها الخصوص بقرينة العرف ، وإذن لا تكون كاذبة بالحلف ، وقد عرف بالاستقراء تأثير العرف في جميع العقود وبناء الأحكام عليه .

فالتردد بين العموم والخصوص على السوية ، بخلاف ما قبل دخولها[1] .

وأما الوجه الثاني : فقد قيل إنه من النقل الشاذ الذي لا اعتماد عليه وهو مع ذلك مجاز ، ولهذا فإنه لم يطرد في كل اسم فرد ، فإنه لا يقال : «جاءني الرجل العلماء ، والرجل المسلمون» ، ثم وإن أمكن نعته بالجمع ، فإنما كان ذلك لأن المراد من قولهم إنما هو جنس الدينار وجنس الدراهم ، لا جملة الدنانير وجملة الدراهم ، وحيث كان الهلاك بجنس الدينار والدراهم لأمر متحقق في كل واحد من ذلك الجنس ؛ جاز نعته بالجمع ؛ نظراً إلى اقتضاء المعنى للجمع ، لا نظراً إلى اقتضاء لفظ الدينار والدرهم .

وأما الاستثناء في الآية ، فهو مجاز ، ولهذا لم يطرد فإنه لا يحسن أن يقال : «رأيت الرجل إلا العلماء» ، وعلى هذا النحو ، ثم لو كان ذلك صالحاً للاستغراق لأمكن مع اتحاده أن يؤكد «بكل» و«جميع» كما في «من» في قولك : «من دخل داري أكرمته» وهو غير جائز ، فإنه لا يحسن أن يقال : «جاءني الرجل كلهم أجمعون»[2] ، ويمكن أن يقال : إن مثل هذا قياس في اللغة ؛ وهو غير جائز .

وأما الوجه الثالث : فدفعه بمنع الحصر فيما قيل ، بل القائل ثلاثة ، والثالث هو القائل بالتفصيل .

---

(١) يقال : إن الكلام مفروض فيما إذا لم يكن عهد ؛ وإلا كان ذلك قرينة على إرادة العهد ، ودعوى أن الفائدة هي التردد بين العموم والخصوص على السوية تناقض المقصد الأول من وضع اللغات وهو الإفهام لا الإبهام وإيقاع السامع أو القاريء في شك وحيرة ، فتعين أن تكون الفائدة الدلالة على العموم ظاهراً أو نصاً . «انظر : ما يدور عليه كلام الآمدي في الرد على شبه القائلين بالخصوص .

(٢) هذا لا يصح على من يقول بإفادة اسم الجنس المجموع للعموم إذا دخلت عليه الألف واللام دون المفرد .

وأما الوجه الرابع : فحاصله يرجع إلى القياس في اللغة وقد أبطلناه .

وأما ما ذكروه في تعميم الجمع المنكر ، أما الوجه الأول منه ، فعنه جوابان :

الأول : أن قول القائل : «رجال» حقيقة في كل عدد على خصوصه ؛ ممنوع ، وإن أراد به أنه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع الأعداد فمسلم ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون دالاً على ما هو الأخص ، لا حقيقةً ولا مجازاً ، وعلى هذا ، فقد بطل القول بأنا إذا حملناه على الاستغراق ، كان حملاً له على جميع حقائقه ؛ ضرورة اتحاد مدلوله .

الثاني : وإن سلمنا أنه حقيقة في كل عدد بخصوصه ، غير أنه ليس حمله على الاستغراق ؛ مع احتمال عدم الإرادة ، أولى من حمله على الأقل ، مع كونه مستيقناً .

وأما الوجه الثاني : فإنما يلزم المتكلم به بيان إرادة البعض عيناً ؛ إن لو كان اللفظ موضوعاً له .

وأما إذا كان موضوعاً لبعض مطلق فلا ، وأما الاستثناء فقد عرف جوابه .

كيف وإن أهل اللغة اتفقوا على تسميته نكرة؟ ولو كان للاستغراق لكان معرفاً كله ؛ فلا يكون منكراً مختلطاً بغيره .

قولهم : إن العرب فرقت بين تأكيد الواحد والعموم بما ذكروه ، إنما يصح أن لو كان : «كلهم أجمعون» تأكيد للعموم ، وليس كذلك ، بل هو تأكيد للفظ الذي يجوز أن يراد به العموم وغير العموم[1] .

---

(١) تقدم الجواب عنه تعليقاً .

قولهم : لو لم يكن للعموم صيغة تدل عليه ، لكان التكليف بالأمور العامة تكليفاً بما لا يطاق .

قلنا : إنما يكون كذلك إن لو لم يكن ثم ما يدل على التعميم وليس كذلك ، ولا يلزم من عدم صيغة تدل عليه بوضعها دون قرينة التكليف بالمحال مع وجود صيغة تدل عليه مع القرينة .

وأما شبه أرباب الخصوص : قولهم في الشبهة الأولى : إن الخصوص متيقن .

قلنا : ذلك لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة! فإن الثلاثة مستيقنة في العشرة ولا يدل على كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة مجازاً في الزيادة .

فإن قيل : إلا أن الزيادة في العشرة على الثلاثة أيضاً مستيقنة .

قيل : ليس كذلك وإلا لما صح استثناؤها بقوله : «علي عشرة إلا ثلاثة» .

كيف وإن ما ذكروه من الترجيح معارض بما يدل على كونه حقيقة في العموم ، وذلك لأنه من المحتمل أن يكون مراد المتكلم العموم ، فلو حمل لفظه على الخصوص لم يحصل مراده ، وبتقدير أن يكون مراده الخصوص لا يمتنع حصول مقصوده منه بتقدير الحمل على العموم ، بل المقصود حاصل وزيادة ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

قولهم في الشبهة الثانية : إن أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص ، لا نسلم حقيقة ذلك وإن سلم ، إلا أن ذلك لايدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ، ومجازاً في العموم ؛ ويدل عليه أن استعمال لفظ الغائط والعذرة غالب في الخارج المستقذر من الإنسان ، وإن كان مجازاً فيه ؛ وحقيقة في الموضع المطمئن من الأرض ، وفناء الدار ، وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية

المخصوصة ، وإن كان غالب الاستعمال في الرجل المقدام .

قولهم في الثالثة : إنه لا يحسن الاستفهام عن إرادة البعض بخلاف العموم .

قلنا : حسن الاستفهام عن إرادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم ، ودليل ذلك إنه لو قال القائل : «دخل السلطان البلد ، ولقيت بحراً ، وناطحت جبلاً ، ورأيت حماراً» فإنه يحسن استفهامه : هل أردت بالسلطان نفسه أو عسكره؟ ، وهل أردت بالجبل الجبل الحقيقي أو الرجل العظيم؟ وهل أردت بالحمار الحمار الحقيقي أو البليد؟ وأردت بالبحر البحر الحقيقي أو رجلاً كريماً ، وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه[1] بدليل الثلاثة من العشرة .

قولهم في الرابعة : لو كان قوله : «رأيت الرجال» للعموم ، لكان كاذباً بتقدير إرادة الخصوص .

قلنا : إنما يكون كاذباً مع كون لفظه حقيقة في العموم إن لو لم يكن لفظه صالحاً لإرادة البعض تجوزاً ، ولهذا فإنه لو قال : «رأيت أسداً وحماراً أو بحراً» وكان قد رأى إنساناً شجاعاً وإنساناً بليداً وإنساناً كريماً ، لم يكن كاذباً ، وإن كان لفظه حقيقة في غيره . وهذا بخلاف ما إذا قال : «رأيت عشرة رجال» ولم يكن رأى غير خمسة ، فإن لفظ العشرة مما لا يصح للخمسة لا حقيقة ولا تجوزاً .

قولهم في الخامسة : إنه لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان تأكيدها عبثاً ليس كذلك ، فإنه يكون أبعد عن مجازفة المتكلم ، وأبعد عن قبول التخصيص ، وأغلب على الظن .

---

(١) أي لا يوجب كون الصيغة حقيقة في المتيقن مجازاً فيما زاد عليه .

كيف! وإنه يلزم على ما ذكروه صحة تأكيد الخاص[1] بقولهم : «جاء زيد عينه نفسه» ، وتأكيد عقود الأعداد كقوله تعالى : ﴿تلك عشرة كاملة﴾ وما هو الجواب هنا عن التأكيد يكون جواباً في العموم .

قولهم : وكان الاستثناء منها نقضاً يلزم عليه الاستثناء من الأعداد المقيدة كقوله : «له علي عشرة إلا خمسة» فإنه صحيح بالاتفاق ، مع أن لفظ العشرة صريح فيها ، وجوابه في الأعداد جوابه في العموم .

قولهم في السادسة : إن «من» لو كانت للعموم لما جمعت .

قلنا : قد قيل إن ذلك ليس بجمع وإنما هو إلحاق زيادة الواو وإشباع الحركة ، وبتقدير أن يكون جمعاً . فقد قال سيبويه : إنه لا عمل عليه ، لما فيه من جمع «من» حالة الوصل ، وإنما تجمع عندما إذا حكى بها الجمع المنكر حالة الوقف ، وإذ ذاك فلا تكون للعموم .

وأما شبه أرباب الاشتراك :

قولهم في الشبهة الأولى : إن هذه الصيغ قد تطلق تارة للعموم ، وتارة للخصوص ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

قلنا : الأصل في الإطلاق الحقيقة بصفة الاشتراك ، أو لا بصفة الاشتراك؟

الأول : ممنوع ، والثاني : مسلم ؛ وذلك لأنه إذا كان مشتركاً افتقر في فهم كل واحد من مدلولاته إلى قرينة تعينه ضرورة تساوي نسبة اللفظ فيه إلى الكل ، والقرينة قد تظهر ، وقد تخفى وذلك يفضي إلى الإخلال بمقصود الوضع ، وهو التفاهم ، وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ حقيقة في مدلول واحد ،

(١) صحة تأكيد ـ فيه سقط لا يصح المعنى دون تقديره ، والتقدير : عدم صحة تأكيد .

فإنه يحمل عليه عند إطلاقه من غير افتقار إلى قرينة مخلة بالفهم .

قولهم في الثانية : أن يحسن الاستفهام .

قلنا : ذلك يدل على كون اللفظ مشتركاً ، فإنه يحسن مع كون اللفظ متحد المدلول ، كما لو قال القائل : «خاصمت السلطان» فيقال : «أخصمته؟» مع كون اللفظ حقيقة في شيء ومجازاً في غيره ، كما سبق تمثيله من قول القائل : «صدمت جبلاً ، ورأيت بحراً ، ولقيت حماراً» ؛ فإنه يحسن استفهامه ، إنك أردت بذلك المدلولات الحقيقية أو المجازية من الرجل العظيم ، والكريم ، والبليد . وذلك لفائدة زيادة الأمن من المجازفة في الكلام ، وزيادة غلبة الظن وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه ، وللمبالغة في دفع المعارض كما سبق في التأكيد .

وأما طريق الرد من فرق من الواقفية بين الأوامر والأخبار ، فهو أن كل ما يذكرونه في الدلالة على وجوب التوقف في الأخبار ، فهو بعينه مضطرد في الأوامر .

قولهم : أولاً : إن الأمر تكليف .

قلنا : ومن الأخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها ، كقوله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء﴾ و﴿وهو بكل شيء عليم﴾ .

وكذلك عمومات الوعد والوعيد ، فأنا مكلفون بمعرفتها ، لأن بذلك يتحقق الانزجار عن المعاصي ، والانقياد إلى الطاعات ، ومع التساوي في التكليف فلا معنى للوقوف وإن سلمنا إن ذلك ليفضي إلى التكليف بما لا يطاق ، فهو غير ممتنع عندنا على ما سبق تقريره[1] .

---

(١) سبق أيضاً ما فيه تعليقاً على المسألة الأولى من مسائل المحكوم فيه .

قولهم : ثانياً : إن من الأخبار ما يرد بالمجهول من غير بيان ، بخلاف الأمر .

قلنا : لا نسلم امتناع ورود الأمر بالمجهول[1] كيف وإن هذا الفرق وإن دل على عدم الحاجة فيما كان من الأخبار لم نكلف بمعرفتها إلى وضع اللفظ العام بإزائه فغير مطرد فيما كلفنا بمعرفته كما سبق ، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خبر وخبر .

*** المسألة الثالثة :**

اختلف العلماء في أقل الجمع هل هو اثنان أو ثلاثة؟ وليس محل الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة ، وهو : ضم شيء إلى شيء ، فإن ذلك في الاثنين والثلاثة ، وما زاد من غير خلاف ، وإنما محل النزاع في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل قولهم : «رجال ومسلمون» .

وإذ تنقح محل النزاع فنقول : مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي أبي بكر والأستاذ إبي إسحاق[2] وجماعة من أصحاب الشافعي رضي الله عنه ، كالغزالي وغيره أنه اثنان .

ومذهب ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة ومشايخ المعتزلة ، وجماعة من أصحاب الشافعي : أنه ثلاثة .

وذهب إمام الحرمين[3] إلى أنه لا يمتنع رد لفظ الجمع إلى الواحد .

---

(١) لا يرد أمر ولا نهي ولا خبر تضمن تكليفاً بمجهول إلا وقد سبقه أو لحقه بيان ، وإلا كان منافياً للحكمة وكان تكليفاً بما لا يطاق .

(٢) هو إبراهيم بن محمد الإسفراييني شارك أبا بكر الباقلاني في الأخذ عن عبد الله محمد ابن أحمد بن مجاهد الطائي صاحب الأشعري وعنه أخذ أبو القاسم عبد الجبار ابن علي الإسفراييني وعن أبي القاسم أخذ إمام الحرمين وعن إمام الحرمين أخذ الفزالي .

(٣) إمام الحرمين هو أبو المعالي عبد الملك الجويني مات سنة ٤٨٧ .

احتج الأولون بحجج من جهة الكتاب ، والسنة ، وأشعار اللغة ، والإطلاق .

إما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى : ﴿إنا معكم مستمعون﴾ وأراد به موسى وهارون ، وقوله تعالى : ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض﴾ ، وقوله تعالى : ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ ، وأراد به الأخوين ، وقوله تعالى : ﴿عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾ ، وأراد به يوسف وأخاه ، وقوله تعالى : ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ ، وأراد به داود وسليمان ، وقوله تعالى : ﴿هذان خصمان اختصموا﴾ ، وقوله تعالى : ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾ .

وأما من جهة السنة ما روي عن النبي ﷺ إنه قال : «الاثنان فما فوقهما جماعة»[1] .

وأما من جهة الإشعار اللغوي ؛ فهو أن اسم الجماعة مشتق من الاجتماع ، وهو : ضم شيء إلى شيء ، وهو متحقق في الاثنين حسب تحققه في الثلاثة وما زاد عليها ، ولذلك تتصرف العرب وتقول : جمعت بين زيد وعمرو فاجتمعا ، وهما مجتمعان ، كما يقال ذلك في الثلاثة ، فكان إطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة .

وأما من جهة الإطلاق فمن وجهين :

---

(١) قال البخاري في «صحيحه» : (باب اثنان فما فوقهما جماعة) ، وقال ابن حجر في «الفتح» : هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة ، منها : في ابن ماجه من حديث أبي موسى الأشعري - انظر تفصيل الكلام عليه في «فتح الباري» .

الأول : أن الاثنين يخبران عن أنفسهما بلفظ الجمع فيقولان : قمنا ، وقعدنا ، وأكلنا ، وشربنا ، كما تقول الثلاثة .

الثاني : أنه يصح أن يقول القائل إذا أقبل عليه رجلان في مخافة : أقبل الرجال ، وذلك كله يدل على أن لفظ الجمع حقيقة في الاثنين إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة .

أما قوله تعالى : ﴿إنا معكم مستمعون﴾ فالمراد به موسى وهارون وفرعون وقومه وهم جمع ، وقوله تعالى : ﴿وإن طائفتان من المؤمنون اقتتلوا﴾ فكل طائفة جمع ، وأما قصة داود فلا حجة فيها ، فإن الخصم قد يطلق على الواحد وعلى الجماعة ، فيقال : هذا خصمي ، وهؤلاء خصمي ، وليس في الآية ما يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحداً ، وقوله تعالى : ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ فالمراد به الثلاثة ، وحيث ورّثناها السدس مع الأخوين لم يكن ذلك مخالفاً لمنطوق اللفظ بل لمفهومه ، بدليل آخر ، وهو انعقاد الإجماع على ذلك[1] والمراد من قوله تعالى : ﴿عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾ يوسف وأخوه وشمعون الذي قال : ﴿لن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي﴾ .

والمراد من قوله تعالى : ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ ، داود وسليمان والمحكوم له ، وهم جماعة .

وقوله تعالى : ﴿هذان خصمان اختصموا﴾ ، فالجواب عنه ما تقدم في قصة داود .

وقوله تعالى : ﴿إن تتوبا إلى الله ، فقد صغت قلوبكما﴾ ، فهو أشبه مما

---

(١) لم ينعقد إجماع الصحابة على توريث الأم السدس مع الأخوين ويدل على ذلك ما يجيء من خلاف ابن عباس لعثمان ومناقشته إياه في المسألة .

يحتج به ها هنا ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الخطاب وإن كان مع اثنين ؛ وإنه ليس لكل واحد منهما في الحقيقة سوى قلب واحد ، غير أنه قد يطلق اسم القلوب على ما يوجد للقلب الواحد من الترددات المختلفة إلى الجهات المختلفة مجازاً ، ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما : إنه ذو قلبين ، وعند ذلك فيجب حمل قوله : «قلوبكما» على جهة التجوز دون الحقيقة ، جمعاً بينه وبين ما سنذكره من الأدلة الدالة على امتناع إطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة .

ويمكن أن يقال إنما قال : «قلوبكما» تجوزاً حذراً من استثقال الجمع بين تثنيتين .

وقوله ﷺ : «الاثنان فما فوقهما جماعة» ؛ إنما أراد به أن حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما وإدراك فضيلة الجماعة[1] ويجب الحمل عليه ، لأن الغالب من النبي ﷺ أن يعرفنا الأحكام الشرعية ، لا الأمور اللغوية ، لكونها معلومة للمخاطب ولما سيأتي من الأدلة .

وأما ما ذكروه من الإشعار اللغوي ؛ فجوابه أن يقال : وإن كان ما منه اشتقاق لفظ الجماعة في الثلاثة موجوداً في الاثنين ، فلا يلزم إطلاق اسم الجماعة عليهما ، إذ هو من باب القياس في اللغة وقد أبطلناه ، ولهذا فإن المعنى الذي صح منه اشتقاق اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، وهو قرار المائع فيها ؛ متحقق في الجرة والكوز ، ولا يصح تسميتهما قارورة ، كيف وإن ذلك لا يطرد في اسم الرجال والمؤمنين وغيرهما من أسماء الجموع ، إذ هو غير مشتق من

---

(١) الأولى أن يجاب عن ذلك بعدم صحة الحديث ، وبأنه استدلال في غير محل النزاع ؛ إذ الخلاف إنما هو في الألفاظ التي تسمى في اللغة جموعاً لا في مادة الجمع ،كما تقدم بيان ذلك في تحرير محل النزاع ، وكما سيجيء له آخر الجواب عما ذكروه من الإشعار اللغوي .

الجمع والخلاف واقع في إطلاقه على الاثنين حقيقة .

وجواب الإطلاق الأول : أن ذلك لا يدل على أن الاثنين جمع بدليل صحة قول الواحد لذلك ، مع أنه ليس بجماعة ، ولهذا فإنه لا يصح إخبار غيرهما عنهما بذلك ، فلا يقال عن الاثنين : «قاموا وقعدوا» بل : قاما وقعدا .

وجواب الإطلاق الثاني : أن ذلك أيضاً لا يدل على أن الاثنين جماعة ، بدليل صحة قوله : «جاء الرجال» عندما إذا أقبل عليه الواحد في حال المخافة ، والواحد ليس بجمع بالاتفاق .

وأما حجج القائلين بإن أقل الجمع ثلاثة فستّ :

الأولى : ما روي عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الأم من الثلث إلى السدس بأخوين : قال الله تعالى : ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ ، وليس الأخوان إخوة في لسان قومك ، فقال عثمان : لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس[1] ، ولولا أن ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان ، وأقره عليه عثمان ؛ وهما من أهل اللغة وفصحاء العرب .

الثانية : أن أهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال ، فإطلاق اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق .

الثالثة : أنه لو صح إطلاق الرجال على الرجلين لصح نعتهما بما ينعت به الرجال ، ولا يصح أن يقال : جاءني رجلان ثلاثة ، كما يقال : جاءني رجال ثلاثة ؛ ولصح أن يقال : رأيت اثنين رجالاً ، كما يقال : رأيت ثلاثة رجال .

---

(١) ذكر ابن كثير في «تفسيره» لآيات المواريث : أن البيهقي روى هذا الأثر في «سننه الكبرى» من طريق شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس ، وقال ابن كثير : في صحة هذا الأثر نظر ؛ فإن شعبة هذا تكلم فيه مالك ابن أنس ؛ فارجع إليه .

الرابعة : أن أهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع ، فقالوا في الاثنين : فعلا ، وفي الجمع : فعلوا .

الخامسة : أنه يصح أن يقال : ما رأيت رجالاً بل رجلين ، ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة ، لما صح نفيه .

السادسة : أنه لو قال : لفلان علي دراهم ؛ فإنه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة ، وكذلك في النذر والوصية .

وهذه الحجج ضعيفة :

أما الحجة الأولى : فهي معارضة بما روي عن زيد بن ثابت أنه قال : الأخوان ؛ إخوة ، وروي عنه أنه قال : أقل الجمع اثنان ، وليس العمل بأحدهما أولى من الآخر .

وأما الثانية : فهو أن التفرقة بين الرجلين والرجال أن اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين ، والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما .

وأما الثالثة : فهو أن الثلاثة نعت للجمع العام ، وهو الرجال ، ولا يلزم أن يكون نعتاً للجمع الخاص ؛ وهو رجلان ، وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم : رأيت اثنين رجالاً ؛ من حيث أن رجالاً اسم للجمع العام وهو الثلاثة وما زاد عليها ، فلا يلزم أن يكون اسماً لما دون ذلك ، وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير التثنية وضمير الجمع ، فإن ضمير : «فعلا» لجمع خاص وهو الاثنان ، و«فعلوا» ضمير ما زاد على ذلك .

وأما الخامسة : فإنه إذا رأى رجلين ، لا نسلم أنه يصح قوله : ما رأيت رجالاً إلا أن يريد به ما زاد على الاثنين .

وأما الأحكام فممنوعة على أصل من يرى أن أقل الجمع اثنين .

وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح وإلا فالوقوف لازم[1] .

*** المسألة الرابعة :**

اختلف القائلون بالعموم في العام بعد التخصيص ، هل هو حقيقة في الباقي أو مجاز ؛ على ثمانية مذاهب :

فمنهم من قال : إنه يبقى حقيقة مطلقاً على أي وجه كان المخصص ، وهو مذهب الحنابلة وكثير من أصحابنا .

ومنهم من قال : إنه يبقى مجازاً كيف ما كان المخصص ، وهو مذهب كثير من أصحابنا وإليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة ، كعيسى بن أبان وغيره .

ومن أصحاب أبي حنيفة من قال : إن كان الباقي جمعاً ، فهو حقيقة ؛ وإلا فلا ؛ وهو اختيار أبي بكر الرازي .

ومنهم من قال : إن خص بدليل لفظي فهو حقيقة ؛ كيف ما كان المخصص متصلاً ، أو منفصلاً ، وإلا فهو مجاز .

ومنهم من قال : إن خص بدليل متصل ، كقوله : «من دخل داري وأكرمني أكرمته» ، أو استثناء كقوله : «من دخل داري أكرمته سوى بني تميم» ،

---

(١) اعترف الآمدي بأن هذه المسألة اجتهادية وانتهى منها دون أن يختار لنفسه رأياً فيها . وذلك لعدم سلامة الأدلة من الطرفين في نظره ؛ فلزمه القول بأن من مسائل أصول الفقه ما هو ظني ، بل ماهو مشكوك في صحته .

فحقيقة ؛ وإلاّ فمجاز ، وهو اختيار القاضي أبي بكر[1] .

وقال القاضي عبد الجبار من المعتزلة : إن كان مخصصه شرطاً ، كما سبق تمثيله ، أو تقييداً بصفة ، كقوله : «من دخل داري عالماً أكرمته» فهو حقيقة ، وإلاّ فهو مجاز ، حتى في الاستثناء .

وقال أبو الحسين البصري : إن كانت القرينة المخصصة مستقلة بنفسها ، وسواء إن كانت «عقلية» كالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات ، «أو لفظية» كقول المتكلم بالعموم : أردت به البعض الفلاني ، فهو مجاز ، وإلاّ فهو حقيقة ، وسواء كانت القرينة شرطاً ؛ أو صفة مقيدة ، أو استثناء .

ومن الناس من قال : إنه حقيقة في تناول اللفظ له ، مجاز في الاقتصار عليه .

والمختار تفريعاً على القول بالعموم ، إنه يكون مجازاً في المستبقى ، واحداً كان أو جماعة ، وسواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً ، عقلياً أو لفظياً ؛ باستثناء أو شرط ، أو تقييد بصفة .

ودليل ذلك أنه إذا كان اللفظ حقيقة في الاستغراق والهيئة الاجتماعية من كل الجنس ، فصرفه إلى البعض بالقرينة ، كيف ما كنت القرينة ، إما أن يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً ، لا يجوز أن يقال بكونه حقيقة فيه ، وإلا كان اللفظ مشتركاً بينه وبين الاستغراق ؛ ضرورة اختلاف معنييهما بالبعضية والكلية ، وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولاً للفظ[2] ،

---

(١) هو الباقلاني .

(٢) أي : فليس من المشترك المعنوي .

والمشترك لا يكون ظاهراً بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض[1] ، وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم ، فلم يبق إلا أن يكون مجازاً .

فإن قيل : ما المانع أن يكون حقيقة فيهما ، باعتبار اشتراكهما في الجنسية ، على وجه لا يكون مشتركاً[2] ولا مجازاً في أحدهما ، والذي يدل على كونه حقيقة في البعض المستبقى أن اللفظ كان متناولاً له حقيقة قبل التخصيص ؛ فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثراً فيه ، سلمنا أنه ليس حقيقة في الجنس المشترك ، ولكن ما المانع من كون اللفظ بمطلقه حقيقة في الاستغراق ، ومع القرينة يكون حقيقة في البعض ، سلمنا امتناع بقائه حقيقة فيه ، ولكن متى إذا كان دليل التخصيص لفظياً متصلاً أو منفصلاً .

الأول ممنوع ، والثاني مسلم ؛ وذلك لأنه إذا كان الدليل المخصص لفظياً متصلاً ، وسواء كان شرطاً أو تقييداً بصفة أو استثناء ، فإن الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر مستقلاً موضوعاً للبعض ؛ فإنه إذا قال : «من دخل داري أكرمته» كان له معنى ، فإذا زاد شرطاً أو صفة أو استثناء ، كقوله : «من دخل داري وأكرمني أكرمته ، ومن دخل دار عالماً أكرمته ، أو من دخل داري أكرمته إلاّ بني تميم» ؛ تغير ذلك المعنى الأول ، وصار معنى الشرط الداخل المكرم ، ومعنى الصفة الداخل العالم ، ومعنى الاستثناء الداخل ممن ليس من بني تميم ، فكان اللفظ والمعنى مختلفاً ، وكل واحد من اللفظين حقيقة في معناه ، وصار هذا بمنزلة قول القائل : «مسلم» فإن له معنى ، فإذا زاد فيه الألف واللام فقال : «المسلم» ، أو زاد فيه الواو والنون فقال : «مسلمون» ؛ فإن اللفظ

---

(١) معنى الجملة : أن المشترك اللفظي لا يكون ظاهراً بنفسه في بعض مدلولاته دون البعض لكونه مجملاً .

(٢) أي : لفظياً .

بإلحاق الزيادة فيه صار دالاً على معنى الزيادة بجهة الحقيقة ، لا بجهة التجوز ، فكذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا نقول : إن قوله تعالى : ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلاّ خمسين عاماً﴾ ، أن مجموع هذا القول دل على المستبقي بجهة الحقيقة ، وهو قائم مقام قوله : «فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً» .

هذا كله فيما إذا كان الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم واحد ، وأما لو قال تعالى : ﴿اقتلوا المشركين﴾ فقال الرسول عقيبه : «إلاّ زيداً» فهذا مما اختلف فيه إنه كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازاً ، أم لا ، فمن قال بكونه متصلاً ، نظر إلى أن كلام النبي ﷺ لا يكون في تشريع الأحكام بغير الوحي ، فكان في البيان كما لو كان ذلك بكلام الله تعالى .

ومنهم من أجراه مجرى الدليل المنفصل دون المتصل ، ولهذا فإنه لو قال الباري تعالى : «زيد» فقال النبي ﷺ «قام» لا يكون خبراً صادراً من الله تعالى ، لأن نظم الكلام إنما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هو الأظهر .

سلمنا أن يكون مجازاً في جميع الصور إلا في الشرط ، وذلك لأنه إذا قال : «أكرم بني تميم إن دخلوا داري» ؛ فإن الشرط لم يخرج شيئاً مما تناوله اللفظ من أعيان الأشخاص ، بل هو باق بحاله ، وإنما أخرج حالاً من الأحوال ، وهي حالة عدم دخول الدار ، بخلاف الاستثناء وغيره فلا يكون مجازاً .

سلمنا التجوز مطلقاً ، لكن متى إذا كان المستبقى جمعاً غير منحصراً ، أو إذا لم يكن الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

والجواب عن السؤال الأول أن البعض ، وإن كان من جنس الكل ، إلا أن اللفظ العام حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك ، لا في الجنس

مطلقاً ؛ ولهذا تعذر حمله على البعض ـ وإن كان من الجنس ـ إلا بقرينة ، باتفاق القائلين بالعموم ؛ ومعنى الاستغراق غير متحقق في المستبقى ، فلا يكون حقيقة فيه .

قولهم : إن اللفظ كان متناولاً له حقيقة قبل التخصيص .

قلنا : بانفراده أو مع المخصص[1] الخارج . الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، وعلى هذا فلا يلزم مع التخصيص أن يبقى حقيقة فيه .

وعن السؤال الثاني جوابان :

الأول : أن ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام فإنه ما من مجاز إلا ويمكن أن يقال : إنه مع القرينة حقيقه في مدلوله وبدون القرينة حقيقة في غيره[2] .

الثاني : أنه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالاً له في غير الحقيقة ، وصارفاً له عن الحقيقة وهو خلاف إجماع القائلين بالعموم .

وعن السؤال الثالث : أن دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي المتصل لا يخرج عن حقيقته وصورته بما اقترن به ، وإلا كان كل مقترن بشيء خارجاً عن حقيقته ، ويلزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند اتصافه بالبياض أو السواد ، وكذلك في كل موصوف بصفة ؛ وهو محال ، وإذا كان باقياً على حقيقته ، فمعناه لا يكون مختلفاً ، بل غايته أن يكون مصروفاً عن معناه بالقرينة المقترنة به ، وهو التجوز بعينه ، وعلى هذا ؛ فألفاظ الآية

---

(١) المخصص : اسم مفعول .

(٢) قد يلتزم ذلك من ينكر المجاز .

المذكورة في قصة نوح الألف للألف ، والخمسون للخمسين ، وإلا للرفع ومعرفة وما بقي حاصلة بالحساب ، وخرج عن هذا زيادة الألف واللام في المسلم . والواو والنون في المسلمين ، فإنها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه ولا سبيل إلى إهمالها ، فلذلك كانت موجبة للتعيين في الوضع .

فإن قيل لو قال : «لا إله» فإنه بمطلقه يكون كفراً ، ولو اقترن به الاستثناء وهو قوله : «إلا الله» كان إيماناً ، وكذلك لو قال لزوجته : «أنت طالق» كان بمطلقه تنجيزاً للطلاق ولو اقترن به الشرط ؛ وهو قوله : «إن دخلت الدار» كان تعليقاً ، مع أن الاستثناء والشرط له معنى ، ولولا تغير الدلالة والوضع ، لما كان كذلك .

قلنا : لا نسلم التغيير في الوضع ، بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه في جهة إطلاقه إلى غيره بالقرينة ، كيف وأنه لو صح ما ذكروه لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي نحن فيه .

وعن السؤال الرابع من وجهين :

الأول : أنه مهما أخرج الشرط بعض الأحوال ، فيلزم منه إخراج بعض الأعيان ؛ وذلك إنه إذا قال : «أكرم بني تميم إن دخلوا داري» ؛ فقد أخرج من لم يدخل الدار .

الثاني : أنه وإن لم يخرج شيئاً من الأعيان ، ولكن لا نسلم انحصار التجوز في إخراج الأعيان ، وما المانع من القول بالتجوز في إخراج بعض الأحوال مع عموم اللفظ بالنسبة إليها؟

وعن السؤال الخامس : لا نسلم أن المستبقي ، وإن كان جمعاً غير منحصر أنه يكون عاماً إذا لم يكن مستغرقاً وإن سلمنا عمومه ، غير أنه بعض مدلول اللفظ العام المخصص ، وإذا كان بعضاً منه لزم أن يكون صرف اللفظ إليه مجازاً لما

ذكرناه من الدليل .

* المسألة الخامسة :

اختلف القائلون بالعموم في صحة الاحتجاج به بعد التخصيص فيما بقى ؛ فأثبته الفقهاء مطلقاً ، وأنكره عيسى بن أبان ، وأبو ثور[1] مطلقاً ؛ ومنهم من فصل .

ثم اختلف القائلون ، فقال البلخي[2] : إن خص بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثناء ، فهو حجة ، وإن خص بدليل منفصل ، فليس بحجة .

وقال أبو عبد الله البصري : إن كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينبيء عنه الظاهر ، ولم يجز التعلق به ، كما في قوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ، فإن قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق ، وموجب لتعلقه بشرط لا ينبيء عنه ظاهر للفظ .

وإن كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ؛ فهو حجة كقوله تعالى : ﴿اقتلوا المشركين﴾ ، فإن قيام الدلالة على المنع من قتل الذمي غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين .

وقال القاضي عبد الجبار : إن كان العام المخصوص ، لو تركنا وظاهره من دون التخصيص ، كنا نمتثل ما أريد منا ، ونضم إليه ما لم يرد منا ؛ صح الاحتجاج به ، وذلك كقوله تعالى : ﴿اقتلوا المشركين﴾ المخصص بأهل الذمة .

---

(١) أبو ثور ، هو : إبراهيم بن خالد الكلبي الفقيه البغدادي ، مات في صفر سنة ٢٤٠ ، عن ٧٠ سنة .

(١) البلخي ـ فيه تحريف ، والصواب الكرخي ، وهو أبو الحسن عبد الله بن دلهم بن دلال الكرخي البغدادي .

وإن كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص، لم يمكنا امتثال ما أريد منا دون بيان فلا يكون حجة ، وذلك كقوله تعالى : ﴿أقيموا الصلاة﴾ ، فإنا لو تركنا والآية ؛ لم يمكننا امتثال ما أريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض ؛ فكذلك بعد التخصيص .

ومن الناس من قال : إنه يكون حجة في أقل الجمع ؛ لا يكون حجة فيما زاد على ذلك ، واتفق الكل على أن العام ؛ لو خص تخصيصاً مجملاً ، فإنه لا يبقى حجة كما لو قال : «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» .

والمختار صحة الاحتجاج به فيما وراء صور التخصيص .

وقد احتج بعض الأصحاب على ذلك بأن قال : اللفظ العام كان متناولاً للكل بالإجماع ، فكونه حجة في كل قسم من أقسام ذلك الكل ، أما أن يكون موقوفاً على كونه حجة في القسم الآخر ، أو على كونه حجة في الكل ، أو لا يتوقف على واحد منهما .

فإن كان الأول : فهو باطل ، لأنه إن كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر فهو دور ممتنع ، وإن كان كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر ، ولا عكس ؛ فكونه حجة في ذلك القسم الآخر يبقى بدون كونه حجة في القسم المشروط ، وليس بعض الأقسام بذلك أولى من البعض مع تساوي نسبة اللفظ العام إلى كل أقسامه .

وإن كان الثاني ؛ فهو أيضاً باطل ، لأن كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الأقسام ، لأن الكل لا يتحقق إلا عند تحقيق جميع الأفراد ؛ وذلك أيضاً دور ممتنع ، وإذا بطل القسمان ، ثبت كونه حجة في كل واحد من الأقسام من غير توقف على كونه حجة في القسم الآخر ، ولا

على الكل ، ثبت كونه حجة في البعض المستبقي ، وإن لم يبق حجة في غيره ، وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جداً ، إذ لقائل أن يقول : ما المانع من صحة توقف الاحتجاج به في كل واحد من الأقسام على الآخر أو على الكل مع التعاكس .

قوله : إنه دور ممتنع متى يكون ذلك ممتنعاً إذا كان التوقف توقف معية أو توقف تقدم؟[1] ، الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، ولكن لم قلت بأن التوقف ها هنا بجهة التقدم ، ولا يخفى أن بيان ذلك مما لا سبيل إليه .

والمعتمد في ذلك الإجماع ، والمعقول .

أما الإجماع : فهو أن فاطمة رضي الله عنها ، احتجت على أبي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى : ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ الآية ، مع أنه مخصص بالكافر والقاتل ، ولم ينكر أحد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته ، بل عدل أبو بكر في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله ﷺ : «نحن

---

(١) الدور نوعان : سبقي ، ومعي ، فالسبقي ، ويقال له أيضاً القبلي : هو توقف الشيء على ما توقف عليه ، وهو قسمان ، مصرح ، ومضمر ؛

فالمصرح : ما كانت الواسطة فيه واحدة ، مثاله أن يقال مثلا : خالداً أوجد بكراً ، وبكر أوجد خالداً ، فبكر متوقف في وجوده على خالد ، وخالد متوقف وجوده على بكر فالواسطة واحدة . ويقال لمثل هذا : دور بمرتبة .

والمضمر : ما كانت الواسطة فيه أكثر ، مثاله أن يقال مثلاً : خالد أوجد بكراً ، وبكر أوجد علياً ، وعلي أوجد خالداً ، ففي هذا المثال توقف وجود خالد على نفسه بواسطتين ، بكر وعلي ، وإن شئت قلت : بمرتبتين ، وكلما زادت الوسائط كانت المراتب بحسبها ، وهذا الدور بقسميه باطل ؛ لما فيه من التناقض ، إذ يلزمه أن يكون الشيء سابقاً لا سابقاً ، مؤثراً لا مؤثراً . . . إلخ . بل يلزمه أن يكون الشيء غير نفسه ؛ ضرورة التغاير بين المتقدم والمتأخر والأثر والمؤثر . أما الدور المعي فمثل توقف كل من الأبوة والبنوة على الآخر ؛ فلا تعقل أبوة إلاّ مع عقل بنوة ، ولا بنوة إلاّ مع عقل أبوة ، ولا يوجد كلٌ منهما إلاّ مع وجود الآخر دون تقدم لأحدهما على الآخر وجوداً وتعقلاً ؛ وهو جائز لأنه من باب الإضافات ؛ وهي أمور اعتبارية لا وجود لها ، ولأن كلٌ منهما ليس علة في وجود الآخر ، ولا معلولاً له ؛ بل كلاهما أثر لأمر خارج عنهما .

معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركنا صدقة» .

وأيضاً فإن علياً[1] عليه السلام ، احتج على جواز الجمع بين الأختين في الملك بقوله تعالى : ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ ، مع كونه مخصصاً بالأخوات والبنات ، وكان مشهوراً فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير ؛ فكان إجماعاً .

وأيضاً ، فإن ابن عباس احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى : ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ ، وقال : قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير ؛ مع أنه مخصوص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود ، فليس كل مرضعة محرمة ، ولم ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به ، فكان إجماعاً .

وأما المعقول فهو أن العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من أقسامه إجماعاً ؛ والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده[2] إلا أن يوجد له معارض ، والأصل عدمه .

فإن قيل : لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص ، لم يخل أما أن يدل عليه حقيقة أو تجوزاً .

لا جائز أن يقال بالأول ، إذ يلزم منه أن يكون اللفظ مشتركاً[2] بينه وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق ، والاشتراك على خلاف الأصل ، وإن كان مجازاً ، فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة أوجه :

الأول : أن المجاز فيما وراء صورة التخصيص متردد بين أقل الجمع وما عدا

---

(١) «علياً» الصواب : عثمان .

(٢) هذا من الاستدلال باستصحاب الإجماع في محل النزاع وفيه خلاف ، وانظر : تفصيل الكلام عليه في الأصل السادس من «الإحكام» للآمدي .

صورة التخصيص ، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز ، وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر ، لعدم دلالة اللفظ عليه ، فكان مجملاً .

الثاني : أن المجاز ليس بظاهر ، وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة .

الثالث : أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله : «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» ، والمشبه به ليس بحجة ، فكذلك المشبه .

سلمنا أنه حجة ، لكن في أقل الجمع ، أو فيما عدا صورة التخصيص؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع ، وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن ، بخلاف الحمل على ما زاد عليه ، فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن .

والجواب عن السؤال الأول من جهة الإجمال ؛ والتفصيل :

أما الإجمال ، فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه ؛ قبل التخصيص إجماعاً ، وهو إما أن يكون دالاً عليه حقيقة أو مجازاً ضرورة ، وكل ما ذكروه من الإشكالات تكون لازمة ، ومع ذلك فهو حجة ، والعذر يكون متحداً .

وأما التفصيل ، فنقول ، ما المانع أن يكون مشتركاً؟

قولهم : الاشتراك على خلاف الأصل .

قلنا : إنما يكون خلاف الأصل ، أن لو يكن من قبيل الأسماء العامة ؛ وليس كذلك على ما يأتي عن قرب (إن شاء الله تعالى) وإن سلمنا أنه ليس مشتركاً ؛ فما المانع من التجوز؟

قولهم : إنه مجمل لتردده بين جهات التجوز .

قلنا : يجب اعتقاد ظهوره في بعضها نفياً للإجمال عن الكلام ؛ إذ هو خلاف الأصل ، ثم متى يكون كذلك إذا كان حمله على ما عدا صورة التخصيص مشهوراً ؛ أو إذا لم يكن؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

وبيان اشتهاره ما نقل عن الصحابة من عملهم بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص ، نقلاً شائعاً .

سلمنا أنه غير مشهور فيه ولكن يجب حمل اللفظ بعد التخصيص ، نقلاً شائعاً ذائعاً .

سلمنا أنه غير مشهور فيه ، ولكن يجب حمل اللفظ بعد التخصيص عليه ، لأنه أولى من حمله على أقل الجمع لثلاثة أوجه :

الأول : لكونه معيناً ، وكون أقل الجمع مبهماً في الجنس .

والثاني : أن حمله عليه بتقدير أن يكون المراد من اللفظ أقل الجمع غير مخل بمراد المتكلم ، وحمله على أقل الجمع بتقدير أن يكون المراد من اللفظ ما عدا صورة التخصيص مخل بمراد المتكلم ، فكان الحمل عليه أولى .

الثالث : أنه أقرب إلى الحقيقة ، فكان أولى .

قولهم : المجاز ليس بظاهر إن أرادوا به أنه ليس حقيقة فمسلم ، ولكن لا يدل ذلك على أنه لا يكون حجة ، إلا أن تكون الحجة منحصرة في الحقيقة ، وهو محل النزاع ، وإن أرادوا به أنه لا يكون حجة ، فهو محل النزاع .

قولهم : إنه ينزل منزلة قوله : «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» ، ليس كذلك فإن الخارج عن العموم ، إذا كان مجهولاً ؛ تعذر العمل بالعموم مطلقاً ، لأن العمل به في أي واحد قدر لا يؤمن معه أن يكون هو المستثنى ، بخلاف ما إذا كان الخارج معيناً ، وعن السؤال الثاني بما ذكرناه من الترجيحات السابقة .

*المسألة السادسة:

إذا ورد خطاب جواباً لسؤال سائل داع إلى الجواب؛ فالجواب إما أن يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال، أو هو مستقل.

فإن كان الأول؛ فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه.

أما في عمومه؛ فمن غير خلاف، وذلك كما روي عن النبي ﷺ: أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟». قالوا: نعم. قال: «فلا إذاً»[1].

وأما في خصوصه؛ فكما لو سأله سائل وقال: توضأت بماء البحر؛ فقال له: يجزئك؛ فهذا وأمثاله وإن ترك فيه الاستفصال مع تعارض الأحوال لا يدل على التعميم في حق الغير؛ كما قاله الشافعي رضي الله عنه؛ إذ اللفظ لا عموم له، ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به[2]؛ كتخصيص أبي بردة في الأضحية بجذعة من المعز، وقوله له: «تجزئك ولا تجزىء أحداً بعدك» وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده.

وبتقدير تعميم المعنى الجالب للحكم؛ فالحكم في حق غيره إن ثبت فبالعلة المتعدية لا بالنص.

---

(١) الحديث رواه الخمسة، وصححه غير واحد، وأعله ابن حزم وجماعة بأن في إسناده زيداً أبا عياش، وهو مجهول، وأجاب ابن حجر عن ذلك في «تلخيص الحبير» بأن الدارقطني قال فيه: «إنه ثقة ثبت، وبقول المنذري: روى عنه ثقات، واعتمده مالك مع شدة نقده»، وقال الحاكم: لا أعلم أحداً طعن فيه.

(٢) اللفظ وإن لم يكن من صيغ العموم إلا أن الأصل في بيانه ﷺ وتشريعه العموم حتى يثبت دليل الخصوص؛ كما في قوله لأبي بردة: «ولن تجزىء عن أحد بعدك»، وكما في تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده.

وأما إن كان الجواب مستقلاً بنفسه دون السؤال؛ فإما أن يكون مساوياً للسؤال، أو أعم منه، أو أخص.

فإن كان مساوياً له؛ فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاماً أو خاصاً؛ فكما لو لم يكن مستقلاً، ومثاله عند كون السؤال خاصاً: سؤال الأعرابي عن وطئه في نهار رمضان، وقوله ﷺ: «أعتق رقبة»[1].

ومثاله عند كون السؤال عاماً: روي عن النبي ﷺ أنه سئل، فقيل له: إنا نركب البحر على أرماث لنا[2] وليس معنا من الماء العذب ما يكفينا؛ أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال ﷺ: «البحر هو الطهور».

وأما إن كان الجواب أخص من السؤال؛ فالجواب يكون خاصاً، ولا يجوز تعدية الحكم من محل التنصيص إلى غيره إلا بدليل خارج عن اللفظ؛ إذ اللفظ لا عموم له كما سبق تقريره، بل وفي هذه الصورة الحكم بالخصوص أولى من القول به فيما إذا كان السؤال خاصاً والجواب مساوياً له، حيث أنه ها هنا عدل عن مطابقة سؤال السائل بالجواب مع دعوى الحاجة إليه، بخلاف تلك الصورة؛ فإنه طابق بجوابه سؤال السائل.

وأما إن كان الجواب أعم من السؤال:

فإما أن يكون أعم من السؤال في ذلك الحكم لا غير؛ كسؤاله ﷺ عن ماء بئر بضاعة، فقال: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه؛ إلا ما غير طعمه، أو ريحه، أو

---

(١) إشارة إلى ما رواه الجماعة من حديث أبي هريرة في وجوب الكفارة على من أفسد صومه بجماع، لكن المؤلف اقتصر منه على موضع الشاهد مع التصرف في حكاية سبب الواقعة.

(٢) إشارة إلى ما رواه الخمسة من طريق أبي هريرة، وقال فيه الترمذي: «حديث حسن صحيح» وقد روي بعبارات عدة من طرق كثيرة في كل منها مقال، لكن معناه صحيح وقد تلقي بالقبول. انظر

لونه»، أو أنه[1] أعم من السؤال في غير ذلك الحكم؛ كسؤالـه ﷺ عن التوضىء بماء البحر، فقال: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»[2].

فإن كان من القسم الثاني؛ فلا خلاف في عمومه في حل ميتته لأنه عام مبتدأ بـه لا في معرض الجواب؛ إذ هو غير مسـؤول عنـه، وكل عـام ورد مبتدأ بطريق الاستقلال؛ فلا خلاف في عمومه عند القائلين بالعموم.

وأما إن كان من القسم الأول؛ فمذهب أبي حنيفة والجم الغفير أنه عام، وأنه لا يسقط عمومه بالسبب الذي ورد عليه.

والمنقول عن الشافعي رضي الله عنه ومالك والمزني وأبي ثور خلافه.

وعلى هذا يكون الحكم فيما إذا ورد العام على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال، كما روي عنه ﷺ: أنه مر بشاة ميمونة وهي ميتة، فقال ﷺ: «أيما إهاب دبغ؛ فقد طهر»[3].

والمختار إنما هو القول بالتعميم إلى أن يدل الدليل على التخصيص، ودليله أنه لو عري اللفظ الوارد عن السبب كان عاماً، وليس ذلك إلا لاقتضائه للعموم

---

(١) الحديث رواه الشافعي وأحمد وأصحاب السنن من طريق أبي سعيد الخدري، ولفظ الترمذي: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء»، وقد تصرف الآمدي في متنه و زاد فيه: «إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه»، وهذه الزيادة لا تصح روايةً، ولكنها مجمع على معناها، وبالإجماع استدل العلماء على نجاسة الماء بتغير لونه أو طعمه أو ريحه بنجاسة. انظر: «التلخيص الحبير».

(٢) إشارة إلى ما رواه الخمسة من طريق أبي هريرة، وقال فيه الترمذي: «حديث حسن صحيح»، وقد روي بعبارات عدة من طرق كثيرة في كل منها مقال، لكن معناه صحيح وقد تلقي بالقبول. انظر الكلام عليه في: «التلخيص الحبير».

(٣) الحديث رواه الشافعي والترمذي من طريق ابن عباس، ورواه مسلم بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»، وفي الباب أحاديث كثيرة بمعناه. انظر: «التلخيص الحبير».

=

بلفظه لا لعدم السبب؛ فإنّ عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية ودلالة العموم لفظية، وإذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه؛ فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب؛ فكان مقتضياً للعموم، ووجود السبب، لو كان؛ لكان مانعاً من اقتضائه للعموم، وهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: أن الأصل عدم المانعية؛ فمدعيها يحتاج إلى البيان.

الثاني: أنه لو كان مانعاً من الاقتضاء للعموم؛ لكان تصريح الشارع بوجوب العلم بعمومه مع وجود السبب، إما إثبات حكم العموم مع انتفاء العموم، أو إبطال الدليل المخصص، وهو خلاف الأصل.

الثالث: أن أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة؛ فآية السرقة نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان، وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر، وآية اللعان نزلت في حق هلال بن أمية... إلى غير ذلك، والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير؛ فدل على أن السبب غير مسقط للعموم، ولو كان مسقطاً؛ لكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل ولم يقل أحد بذلك.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص العموم بالسبب، وبيانه من ستة أوجه:

الأول: أنه لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير، بل بيان القاعدة العامة لما أخر البيان إلى حالة وقوع تلك الواقعة، واللازم ممتنع، وإذا كان المقصود إنما هو بيان حكم السبب الخاص، وجب الاقتصار عليه.

الثاني: أنه لو كان الخطاب عاماً؛ لكان جواباً وابتداء وقصد الجواب والابتداء متنافيان.

الثالث: أنه لو كان الخطاب مع السبب عاماً؛ لجاز إخراج السبب عن العموم بالاجتهاد، كما في غيره من الصور الداخلة تحت العموم ضرورة تساوي نسبة العموم إلى الكل، وهو خلاف الإجماع.

الرابع: أنه لو لم يكن للسبب مدخل في التأثير، لما نقله الراوي لعدم فائدته.

الخامس: أنه لو قال القائل لغيره: «تغدى عندي»، فقال: «لا والله لا تغديت»؛ فإنه وإن كان جواباً عاماً؛ فمقصور على سببه حتى إنه لا يحنث بغدائه عند غيره، ولولا أن السبب يقتضي التخصيص لما كان كذلك.

السادس: أنه إذا كان السؤال خاصاً؛ فلو كان الجواب عاماً لم يكن مطابقاً للسؤال والأصل المطابقة، لكون الزيادة عديمة التأثير فيما يتعلق به غرض السائل.

والجواب عن المعارضة الأولى: أنها مبنية على وجوب رعاية الغرض والحكمة في أفعال الله، وهو غير مسلم[1] وإن كان ذلك مسلماً، لكن لا مانع من اختصاص إظهار الحكم عند وجود السبب لحكمة استأثر الرب تعالى بالعلم بها دون غيره، ثم يلزم مما ذكروه أن تكون العمومات الواردة على الأسباب الخاصة مما ذكرناه مختصة بأسبابها، وهو خلاف الإجماع.

وعن الثانية: أنه إن أريد بالتنافي بين الجواب والابتداء، امتناع ذكره لحكم

---

(١) رعاية مصالح العباد في أفعال الله وتشريعه، وبناء الأحكام عليها، معلوم من الدين باستقراء النصوص، وهو مقتضي حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء؛ فكان ذلك واجباً في حكمته، وإن قلنا: إنه واجب عليه؛ فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه فضلاً منه، وإحساناً إلى عباده ورحمة منه بهم.

السبب مع غيره؛ فهو محل النزاع، وإن أرادوا غير ذلك؛ فلا بد من تصويره.

وعن **الثالثة**: أنه لا خلاف في كون الخطاب ورد بياناً لحكم السبب؛ فكان مقطوعاً به فيه؛ فلذلك امتنع تخصيصه بالاجتهاد بخلاف غيره؛ فإن تناوله له ظني، وهو ظاهر فيه؛ فلذلك جاز إخراجه عن عموم اللفظ بالاجتهاد، وما نقل عن أبي حنيفة من أنه كان يجوّز إخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد، حتى إنه أخرج الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام: «الولد للفراش»[1] ولم يلحق ولدها بمولاها مع وروده في وليد زمعة، وقد قال عبدالله بن زمعة: هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه؛ فلعله فعل ذلك لعدمَ اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب.

وعن **الرابعة**: إن فائدة نقل السبب، امتناع إخراجه عن العموم بطريق الاجتهاد، ومعرفة أسباب التنزيل.

وعن **الخامسة**: إن الموجب للتخصيص بالسبب في الصورة المستشهد بها عادة أهل العرف بعضهم مع بعض، ولا كذلك في الأسباب الخاصة بالنسبة إلى خطاب الشارع بالأحكام الشرعية.

وعن **السادسة**: إن أرادوا بمطابقة الجواب للسؤال الكشف عنه وبيان حكمه؛ فقد وجد، وإن أرادوا بذلك أن لا يكون بياناً لغير ما سئل عنه؛ فلا نسلم إنه الأصل.

ويدل على ذلك أن النبي ﷺ لما سئل عن التوضىء بماء البحر، فقال:

---

(١) «الولد للفراش»؛ جزء من حديث رواه البخاري في «صحيحه» من طريق عائشة في عدة أبواب، ورواه مسلم في «صحيحه» من طريق عائشة وأبي هريرة.

«هو الطهور ماؤه الحل ميتته» تعرض لحل الميتة ولم يكن مسؤولاً عنها، ولو كان الاقتصار على نفس المسئول عنه هو الأصل؛ لكان بيان النبي ﷺ لحل الميتة على خلاف الأصل، وهو بعيد.

* المسألة السابعة[1]:

اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركاً[2] بين معنيين؛ كالقرء للطهر والحيض، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر؛ كالنكاح المطلق على العقد والوطء ولم تكن الفائدة فيهما واحدة، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً أو لا؟

فذهب الشافعي والقاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة؛ كالجبائي والقاضي عبدالجبار... وغيرهم إلى جوازه بشرط أن لا يمتنع الجمع بينهما، وذلك؛ كاستعمال صيغة (أفعل) في الأمر بالشيء والتهديد عليه، غير أن مذهب الشافعي أنه مهما تجرد ذلك اللفظ عن القرينة الصارفة له إلى أحد معنييه؛ وجب حمله على المعنيين، ولا كذلك عند من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة.

وذهب جماعة من أصحابنا وجماعة من المعتزلة؛ كأبي هاشم وأبي عبدالله البصري... وغيرهما إلى المنع من جواز ذلك مطلقاً.

وفصل أبو الحسين البصري والغزالي، فقالا: يجوز ذلك بالنظر إلى الإرادة دون اللغة، وعلى هذا النحو من الخلاف في اللفظ المفرد اختلفوا في جمعه؛ كالأقراء التي هي جمع قرء، هل يجوز حمله على الحيض والإطهار معاً؟ وسواء

---

(١) انظر الخلاف في جواز وجود المشترك، ووقوعه في اللغة والقرآن في الجزء الأول.

(٢) «كانت مشتركة» فيه تحريف، والصواب: «كان مشتركاً».

كان إثباتاً، كما لو قيل للمرأة: اعتدي بالأقراء أو نفياً؛ كما لو قيل لها: لا تعتدي بالأقراء، وذلك لأن جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم؛ فإن كان الاسم متناولاً لمعنييه؛ كان الجمع كذلك وإن كان لا يفيد سوى أحد المعنيين؛ فكذلك أيضاً جمعه، والحجاج فيه متفرع على الحجاج في المفرد، وربما قال بالتعميم في طرف النفي كان فرداً أو جمعاً بعض من قال بنفيه في طرف الإثبات، ولهذا قال أبو الحسين البصري: وفيه بعض الاشتباه؛ إذ يجوز أن يقال بنفي الاعتداد بالحيض والطهر معاً.

والحق أن النفي لما اقتضاه الإثبات؛ فإن كان مقتضى الإثبات الجمع؛ فكذلك النفي، وإن كان مقتضاه أحد الأمرين؛ فكذلك النفي؛ وإذ أتينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل؛ فلنعد إلى طرف الحجاج، وقد احتج القائلون بجواز التعميم.

أما في إمكان إرادة الأمرين باللفظ الواحد؛ فهو أنا لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء، لم يمنع الجمع بين إرادة الاعتداد بالحيض وإرادة الاعتداد بالطهر؛ فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزاً، وكذلك الكلام في إرادة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وأما بالنظر عند الوقوع لغة، فقوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ والصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الدعاء والاستغفار، وهما معنيان مختلفان، وقد أريدا بلفظ واحد، وأيضاً قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر﴾ إلى آخر الآية، وسجود الناس غير سجود غير الناس، وقد أريدا بلفظ واحد.

واحتجوا أيضاً بأن سيبويه قال: قول القائل لغيره: (الويل لك) خبر ودعاء؛

فقد جعله مع اتحاده مفيداً لكلا الأمرين.

اعترض النافون؛ إما على إرادة إنكار الجمع[1] بين المسميين؛ فهو إن المتكلم إذا استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها معاً كان مريداً لاستعمالها فيما وضعت له، وهو محال، وأيضاً؛ فإن المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بد وأن يضمر فيها كاف التشبيه، والمستعمل لها في حقيقتها لا بد وأن لا يضمر فيها ذلك، والجمع بين الإضمار وعدمه في الكلمة الواحدة، محال.

هذا ما يخص الاسم المجازي، وأما ما يخص الاسم المشترك؛ فهو أن اللفظ المشترك موضوع في اللغة لأحد أمرين مختلفين على سبيل البدل، ولا يلزم من ذلك أن يكون موضوعاً لهما على الجمع؛ إذ المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من أفراده واقعة بالضرورة، والمساواة بينهما في جميع الأحكام غير لازمة وعلى هذا؛ فلا يلزم من كون كل واحد من المفردين مسمى باسم تسمية المجموع به، وعند ذلك؛ فالواضع إذا وضع لفظاً لأحد مفهومين على سبيل البدل؛ فإن لم يكن قد وضعه لمجموعها؛ فاستعماله في المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهو ممتنع، وإن كان قد وضعه له؛ فإما أن يستعمل اللفظ لإفادة المجموع وحده، أو لإفادته مع إفادة الأفراد.

فإن كان الأول؛ لم يكن اللفظ مفيداً لأحد مفهوماته لأن الواضع إن كان قد وضعه بإزاء أمور ثلاثة على البدل، وأحدها ذلك المجموع؛ فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالاً للفظ في جميع مفهوماته، وإن استعمله في إفادة المجموع والإفراد على الجمع، فهو محال؛ لأن إفادة الجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل إلا به، وإفادته للمفرد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها، وهو

---

(١) «على إرادة إنكار الجمع» فيه تحريف، والصواب: «على إمكان إرادة الجمع».

جمع بين النقيضين، وهو محال؛ فلا يكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك ممكن الاستعمال في إفادة مفهوماته جملة.

وأما على دليل الوقوع لغة أما النص الأول؛ فقد قال الغزالي فيه: إن لفظ الصلاة المطلق على صلاة الله تعالى والملائكة، إنما هو باعتبار اشتراكهما في معنى العناية بأمر الرسول ﷺ إظهاراً لشرفه وحرمته؛ فهو لفظ متواطىء لا مشترك[1]، وكذلك لفظ السجود في الآية الأخرى؛ فإن مسماه إنما هو القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى، والدخول تحت تسخيره وإرادته.

وقال أبو هاشم: وإن سلم اختلاف المسمى، وإرادتهما بلفظ واحد؛ فلا يبعد أن يقال: إن ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الأسماء اللغوية إلى غير معانيها في اللغة.

فأما قول سيبويه؛ فإنه وإن دل على أن العرب وضعت قوله: (الويل لك) للخبر والدعاء معاً؛ فليس فيه ما يدل على أن كل الألفاظ المشتركة، أو الألفاظ التي هي حقيقة في شيء ومجاز في شيء موضوعة للجمع. كيف وإن قول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملاً في الخبر والدعاء معاً، بل جاز أن يكون موضوعاً للخبر، وهو مستعمل في الدعاء مجازاً، لا معاً.

أجاب المثبتون عن الاعتراض الأول: على الإمكان بمنع أن المستعمل للفظة في حقيقتها ومجازها مريد لاستعمالها فيما وضعت له ومريد للعدول بها عما وضعت له، بل هو مريد لما وضعت له حقيقة ولما لم توضع له حقيقة.

وعن الثاني: أن إضمار التشبيه وعدمه في الكلمة الواحدة إنما يمتنع

---

(١) لفظ متواطىء لا مشترك؛ أي: لفظ مشترك معنوي لا مشترك لفظي.

بالنسبة إلى شيء واحد، وأما بالنسبة إلى شيئين؛ فلا، كيف وإن ذلك لا يطرد في كل مجاز[1].

وعن الثالث: أنه مبني على أن الاسم المشترك موضوع لأحد مسمياته على سبيل البدل حقيقة، وليس كذلك عند الشافعي والقاضي أبي بكر، بل هو حقيقة في المجموع؛ كسائر الألفاظ العامة، ولهذا؛ فإنه إذا تجرد عن القرينة عندهما وجب حمله على الجميع، وإنما فارق باقي الألفاظ العامة من جهة تناوله لأشياء لا تشترك في معنى واحد يصلح أن يكون مدلولاً للفظ، بخلاف باقي العمومات؛ فنسبة[2] اللفظ المشترك في دلالته إلى جملة مدلولاتها وإلى إفرادها؛ كنسبة غيره من الألفاظ العامة إلى مدلولاتها جملة وأفراداً.

وعلى هذا؛ فقد بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على أن اللفظ المشترك موضوع لأحد مسمياته على طريق البدل حقيقة ضرورة كونه مبنياً عليه، وإنما هو لازم على مشايخ المعتزلة المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعاً لأحد مسمياته حقيقة على طريق البدل.

فإن قيل: وإن كان اللفظ المشترك حقيقة في الجمع؛ فلا خفاء بجواز استعماله في آحاد مدلولالته عند ظهور القرينة عند الشافعي والقاضي أبي بكر، وسواء كان ذلك حقيقة أو مجازاً، وعند ذلك؛ فاستعماله في المجموع إن كان على وجه لا يدخل فيه الأفراد؛ فإن كان اللفظ حقيقة في الأفراد؛ فاللفظ يكون

---

(١) أي: لأن من المجاز ما بني على التشبيه؛ كالمجاز بالاستعارة تصريحية ومكنية، ومنه ما لم يبن على التشبيه؛ كالمجاز المرسل مفرداً ومركباً.

(٢) فنسبة إلخ: تفريع على وجوب حمل المشترك اللفظي عند التجرد من القرائن على جميع ما وضع له، وحصر الفرق بينه وبين الألفاظ العامة فيما ذكر.

مشتركاً ولم يدخل فيه جميع مسمياته، وإن كان مجازاً؛ فلم تدخل فيه الحقيقة والمجاز معاً، وهو خلاف مذهبكم، وإن كان على وجه يدخل فيه الأفراد، فهو محال؛ لأن إفادته للمجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل إلا به، وإفادته للأفراد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها، وهو جمع بين النقيضين كما سبق.

قلنا: استعماله في الأفراد متى يكون معناه الاكتفاء بها إذا كانت داخلة في المجموع، أو إذا لم تكن داخلة فيه، الأول ممنوع، بل معنى استعماله فيها أنه لا بد منها، والثاني مسلم، ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين؛ أما على تقدير العمل باللفظ في آحاد أفراده مع الاقتصار عند ظهور القرينة؛ فلأن الجملة غير مشترطة في الاكتفاء، وأما عند كون الأفراد داخلة في مسمى الجملة؛ فلأنها لا بد منها لا بمعنى أنه يكتفى بها.

فإن قيل: وإذا كانت الأفراد داخلة في مسمى الجملة؛ فليس للفظ عليها دلالة بجهة الحقيقة ولا بجهة التجوز، بل بطريق الملازمة الذهنية، وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل.

قلنا: لا خفاء بدخول الأفراد في الجملة؛ فتكون مفهومة من اللفظ الدال على الجملة فله عليها دلالة، وهي إما أن تكون بجهة الحقيقة أو التجوز لما سبق.

وعن الاعتراض الأول على النصوص؛ أنه لو كان مسمى الصلاة هو القدر المشترك من الاعتناء، ومسمى السجود القدر المشترك من الخضوع والانقياد لاطرد الاسم باطرادهما، وليس كذلك؛ فإنه لا يسمى كل اعتناء بأمر صلاة، ولا كل خضوع وانقياد سجوداً، وإن كان المسمى باسم الصلاة اعتناءً خاصاً وبالسجود خضوعاً خاصاً؛ فلا بد من تصويره وبيان الاشتراك فيه.

فإن قيل: يجب اعتقاده نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ.

فهو مبني[1] على أن التجوز والاشتراك على خلاف الأصل، وإنما يكون كذلك إن لو تعذر الجمع، وهو محل النزاع.

وعن اعتراض أبي هاشم؛ أنه مبني على تحقيق الأسماء الشرعية ونقلها من موضوعاتها في اللغة، وهو باطل على ما سبق من مذهب القاضي أبي بكر[2].

وعن الاعتراض على قول سيبويه: أما الأول فلأنه إنما يلزم أن لو كان الاستدلال بقول سيبويه على أن كل لفظ مشترك، أو مجاز يجب أن يكون موضوعاً لمجموع مسمياته، وليس كذلك، بل إنما قصد به بيان الوقوع لا غير.

وأما الثاني؛ فلأنه لا انفكاك في قوله: (الويل لك) عن الخبر والدعاء واللفظ واحد ولا معنى لاستعماله فيهما سوى فهمهما منه عند إطلاقه.

* المسألة الثامنة:

نفي المساواة بين الشيئين، كما في قوله تعالى: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور عند أصحابنا القائلين بالعموم خلافاً لأبي حنيفة؛ فإنه قال: «إذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد؛ فقد وفى بالعمل بدلالة اللفظ».

حجة أصحابنا أنه إذا قال القائل: «لا مساواة بين زيد وعمرو»؛ فالنفي داخل على مسمى المساواة؛ فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة منتفياً، وهو خلاف مقتضى اللفظ.

---

(١) فهو مبني إلخ ـ جواب عن قوله: فإن قيل ...إلخ.

(٢) القاضي أبو بكر: هو الباقلاني. انظر رأيه في المسألة الأولى في الأسماء الشرعية (ج ١)، وما ذكره ابن تيمية في ذلك في كتاب «الإيمان».

فإن قيل: الاستواء ينقسم إلى الاستواء من كل وجه، وإلى الاستواء من بعض الوجوه، ولهذا؛ يصدق قول القائل: «استوى زيد وعمرو» عند تحقق كل واحد من الأمرين، والاستواء مطلقاً أعم من الاستواء من كل وجه ومن وجه دون وجه، والنفي إنما دخل على الاستواء الأعم؛ فلا يكون مشعراً بأحد القسمين الخاصين.

وأيضاً؛ فإنه لا يكفي في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه، وإلا لوجب إطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء؛ لأنه ما من شيئين إلا ولا بد من استوائهما في أمر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما، ولو صدق ذلك وجب أن يكذب عليه غير المساوي لتناقضهما عرفاً، ولهذا؛ فإن من قال: «هذا مساوٍ لهذا»؛ فمن أراد تكذيبه قال: (لا يساويه)، والمتناقضان لا يصدقان معاً، ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنهما غير متساويين، وذلك باطل؛ فعلم أنه لا بد في اعتبار المساواة من التساوي من كل وجه وعند ذلك؛ فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه؛ لأن نقيض الكلي الموجب جزئي سالب؛ فثبت أن نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه.

وأيضاً؛ فإنه لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه؛ لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين أصلاً لأنه ما من شيئين إلا وقد استويا في أمر ما كما سبق، وهو على خلاف الأصل؛ إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة دون المجاز.

والجواب عن الأول: إن ذكر الأعم متى لا يكون مشعراً بالأخص إذا كان ذلك في طرف الإثبات أو النفي، الأول مسلم والثاني ممنوع.

ولهذا؛ فإنه لو قال القائل: «ما رأيت حيواناً» وكان قد رأى إنساناً أو غيره

من أنواع الحيوان؛ فإنه يعد كاذباً.

وعن الثاني: لا نسلم إنه لا يكفي في إطلاق لفظ المساواة التساوي من بعض الوجوه.

قولهم: لو كفى ذلك؛ لوجب إطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء لما قرر؛ مسلم.

قولهم: يلزم من ذلك أن يكذب عليه غير المساوي، وهو باطل بما قرر؛ فهو مقابل بمثله، وهو أن يقال: لا يكفي في إطلاق نفي المساواة نفي المساواة من بعض الوجوه، وإلا؛ لوجب إطلاق نفي المساواة على كل شيئين؛ لأنه ما من شيئين إلا وقد تفاوتا من وجه ضرورة تعينهما، ولو صدق ذلك لوجب أن يكذب عليه المساوي لتناقضهما عرفاً، ولهذا؛ فإن من قال: «هذا غير مساو لهذا»؛ فمن أراد تكذيبه قال: «إنه مساوٍ له»، والمتناقضان لا يصدقان معاً، ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنهما متساويان، وذلك باطل؛ فإنه ما من شيئين إلا ولا بد من استوائهما، ولو في نفي ما سواهما عنهما؛ فعلم أنه لا بد في اعتبار نفي المساواة من نفي المساواة من كل وجه، وعند ذلك؛ فيكفي في إثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه؛ لأن نقيض الكلي السالب جزئي موجب، وفيه إبطال ما ذكر من عدم الاكتفاء في إطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه، وإذا تقابل الأمران سلم لنا ما ذكرناه أولاً.

وعن الثالث: لا نسلم صدق نفي المساواة مطلقاً على ما وقع التساوي بينهما من وجه.

قولهم: الأصل في الإطلاق الحقيقة.

قلنا: إلا أن يدل الدليل على مخالفته ودليله ما ذكرناه، وفي معنى نفي المساواة قوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾.

* **المسألة التاسعة:**

المقتضى وهو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له، وذلك كما في قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه»؛ فإنه أخبر عن رفع الخطأ والنسيان، ويتعذر حمله على حقيقته؛ لإفضائه إلى الكذب في كلام الرسول ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الأمة؛ فلا بد من إضمار حكم يمكن نفيه من الأحكام الدنيوية، أو الآخروية ضرورة صدقه في كلامه، وإذا كانت أحكام الخطأ والنسيان متعددة؛ فيمتنع إضمار الجميع؛ إذ الإضمار على خلاف الأصل، والمقصود حاصل بإضمار البعض؛ فوجب الاكتفاء به ضرورة تقليل مخالفة الأصل.

فإن قيل: ما ذكرتموه إنما يصح أن لو لم يكن لفظ الرفع دالاً على رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان، وليس كذلك.

وبيانه أن قوله: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان يدل على رفعهما مستلزماً لرفع أحكامها[1]؛ فإذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة، تعين العمل به في نفي الأحكام.

سلمنا أنه لا دلالة عليها وضعاً، ولكن لم قلتم بأنه لا يدل عليها بعرف الاستعمال؟ ولهذا يقال: ليس للبلد سلطان وليس له ناظر ولا مدبر، والمراد به نفي الصفات.

---

(١) «أحكامها»؛ الصواب «أحكامهما».

سلمنا أنه لا يدل عليها بعرف الاستعمال، غير أن اللفظ دال على رفع الخطأ والنسيان؛ فإذا تعذر ذلك وجب إضمار جميع الأحكام؛ لوجهين:

الأول: أنه يجعل وجود الخطأ والنسيان؛ كعدمه.

والثاني: أنه لا يخلو: إما أن يقال بإضمار الكل أو البعض، أو لا بإضمار شيء أصلاً، والقول بعدم الإضمار خلاف الإجماع، وليس إضمار البعض أولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ إلى الكل؛ فلم يبق سوى إضمار الجميع.

والجواب عن الأول: أن اللفظ إنما يستلزم نفي الأحكام بواسطة نفي حقيقة الخطأ والنسيان؛ فإذا لم يكن الخطأ والنسيان منتفياً[1]؛ فلا يكون مستلزماً لنفي الأحكام.

وعن الثاني: أن الأصل إنما هو العمل بالوضع الأصلي، وعدم العرف الطارىء؛ فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه وما ذكروه من الاستشهاد بالصور؛ فلا نسلم صحة حملها على جميع الصفات، وإلا لما كان السلطان موجوداً ولا عالماً ولا قادراً... ونحو ذلك من الصفات، وهو محال.

وعن الثالث قولهم: إضمار جميع الأحكام يكون أقرب إلى المقصود من نفي الحقيقة.

قلنا: إلا أنه يلزم منه تكثير مخالفة الدليل المقتضي للأحكام، وهو وجود الخطأ والنسيان.

قولهم: ليس إضمار البعض أولى من البعض؛ إنما يصح أن لو قلنا بإضمار حكم معين، وليس كذلك، بل بإضمار حكم ما والتعيين إلى الشارع.

---

(١) «منتفياً» فيه تحريف، والصواب «وإذا لم يكن كل من الخطأ والنسيان منفياً».

فـإن قيل: فيـلزم من ذلـك الإجمـال في مـراد الشـــارع، وهـو على خـلاف الأصل.

قلنا: ولو قيل بإضمار الكل لزم منه زيادة الإضمار، وتكثير مخالفة الدليل كما سبق، وكل واحد منهما على خلاف الأصل.

ثم ما ذكرناه من الأصول؛ إما أن تكون راجحة على ما ذكروه، أو مساوية له، أو مرجوحة؛ فإن كانت راجحة لزم العمل بها.

وإن كـانت مســاوية؛ فهو كـاف لنـا في هذا المقـام في نفـي زيـادة الإضمـار، وهمـا تقديران، ومـا ذكروه إنمـا يمكن التمســك بـه على تقدير كونـه راجحـاً، ولا يخفى إن مـا يتم التمســك بـه على تقديرين أرجح مما لا يمكن التمســك بـه إلا على تقدير واحد.

*** المسألة العاشرة:**

الفعـل المتعـدي إلى مفعـول؛ كقولـــه: «والله لا آكـل، أو إن أكلـت؛ فـأنت طالق» هل يجري مجرى العموم بالنسبة إلى مفعولاته أم لا؟

اختلفوا فيه؛ فأثبته أصحابنا والقاضي أبو يوسف ونفاه أبو حنيفة.

وتظهر فـائدة الخلاف في أنـه لو نوى بـه مـأكولاً معينـاً قبل عند أصحابنـا حتى إنه لا يحنـث بأكل غيره بناءً على عموم لفظه لـه، وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته، ولا يقبل عند أبي حنيفة تخصيصه بـه؛ لأن التخصيص من توابع العموم ولا عموم.

حجة أصحابنا أما في طرف النفي؛ وذلك عندما إذا قال: «والله لا أكلت» إن قولـه: «أكلت» فعل يتعدى إلى المأكول، ويدل عليه بوضعه وصيغته؛ فإذا قال:

«لا أكلت»؛ فهو نـاف لحقيقـة الأكل من حيث هو أكل، ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة إلى كل مأكول، وإلا لما كان نافياً لحقيقة الأكل من حيث هو أكل، وهو خلاف دلالة لفظه، وإذا كان لفظه دالاً على نفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكول؛ فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة إلى كل مأكول؛ فكان قابلاً للتخصيص.

وأما في طرف الإثبات، وهو ماذا قال: «إن أكلت؛ فأنت طالق»؛ فلا يخفى أن وقوع الأكل المطلق يستدعي مأكولاً مطلقاً؛ لكونه متعدياً إليه، والمطلق ما كان شائعاً في جنس المقيدات الداخلة تحته؛ فكان صالحاً لتفسيره وتقييده بأي منها كان ولهذا؛ لو قال الشارع: «أعتق رقبة» صح تقييدها بالرقبة المؤمنة، ولو لم يكن للمطلق على المقيد دلالة، لما صح تفسيره به.

فإن قيل: يلزم على ما ذكرتموه الزمان والمكان؛ فإن حقيقة الأكل لا تتم نفياً ولا إثباتاً إلا بالنسبة إليهما، ومع ذلك لو نوى بلفظه مكاناً معيناً، أو زماناً معيناً؛ فإنه لا يقبل.

قلنا: لا نسلم ذلك وإن سلمنا؛ فالفرق حاصل، وذلك لأن الفعل وهو قوله: «أكلت» غير متعد إلى الزمان والمكان، بل هو من ضرورات الفعل؛ فلم يكن اللفظ دالاً عليه بوضعه؛ فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به؛ لأن التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته لا على غير مدلولاته، بخلاف المأكول على ما سبق[1].

فإن قيل: إذا قال: «إن أكلت؛ فأنت طالق»؛ فالأكل الذي هو مدلول لفظه كلي مطلق والمطلق لا إشعار له بالمخصص؛ فلا يصح تفسيره به.

---

(١) الجواب الأول بعدم تسليم الملازمة هو الظاهر؛ فإن للنية تأثيراً في مثل هذا؛ كالعرف وبساط اليمين، ولحديث: «إنما الأعمال بالنيات؛ وإنما لكل امرىء ما نوى».

قلنا: المحلوف عليه ليس هو المفهوم من الأكل الكلي الذي لا وجود له إلا في الأذهان، وإلا لما حنث بالأكل الخاص؛ إذ هو غير المحلوف عليه، وهو خلاف الإجماع؛ فلم يبق إلا أن يكون المراد به أكلاً مقيداً من جملة الأكلات المقيدة التي يمكن وقوعها في الأعيان أياً منها كان، وإذا كان لفظه لا إشعار له بغير المقيد صح تفسيره به، كما إذا قال: «أعتق رقبة» وفسره بالرقبة المؤمنة كما سبق.

*** المسألة الحادية عشرة:**

الفعل وإن انقسم إلى أقسام وجهات؛ فالواقع منه لا يقع إلا على وجه واحد منها؛ فلا يكون عاماً لجميعها بحيث يحمل وقوعها على جميع جهاته.

وذلك كما روي عنه عليه السلام: أنه صلى داخل الكعبة؛ فصلاته الواقعة يحتمل أنها كانت فرضاً ويحتمل أنها كانت نفلاً، ولا يتصور وقوعها فرضاً نفلاً؛ فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل الكعبة جميعاً؛ إذ لا عموم للفعل الواقع بالنسبة إليهما، ولا يمكن تعيين أحد القسمين إلا بدليل.

وأما ما روي عنه ﷺ: أنه صلى بعد غيبوبة الشفق؛ فالشفق اسم مشترك بين الحمرة والبياض؛ فصلاته يحتمل أنها وقعت بعد الحمرة، ويحتمل أنها وقعت بعد البياض؛ فلا يمكن حمل ذلك على وقوع فعل الصلاة بعدهما على رأي من لا يرى حمل اللفظ المشترك على جميع محامله، وإنما يمكن ذلك على رأي من يرى ذلك كما سبق تحقيقه؛ فإن قول الراوي: صلى بعد غيبوبة الشفق ينزل منزلة قوله: صلى بعد الشفقين.

وفي هذا المعنى أيضاً قول الراوي: كان النبي ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر؛ فإنه يحتمل وقوع ذلك في وقت الأولى.

ويحتمل وقوعه في وقت الثانية، وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما، بل في أحدهما، والتعين متوقف على الدليل، وأما وقوع ذلك منه ﷺ متكرراً على وجه يعم سفر النسك وغيره؛ فليس أيضاً في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه، بل إن كان ولا بد؛ فاستفادة ذلك، إنما هي من قول الراوي: كان يجمع بين الصلاتين، ولهذا؛ فإنه إذا قيل: «كان فلان يكرم الضيف» يفهم منه التكرار دون القصور على المرة الواحدة.

وعلى هذا أيضاً؛ يجب أن يعلم أن ما فعله النبي ﷺ ـ واجباً كان عليه، أو جائزاً له ـ لا عموم له بالإضافة إلى غيره، بل هو خاص في حقه إلا أن يدل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل، كما لو صلى وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» أو غير ذلك[1].

فإن قيل: فقد أجمعت الأمة على تعميم سجود السهو في كل سهو بما روي عنه ﷺ: أنه سها في الصلاة؛ فسجد، وكذلك اتفقوا على تعميم ما نقل عن عائشة إنها قالت: «كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ، وهو في الصلاة» في حق كل أحد حتى أن الشافعي استدل بذلك على طهارة مني الآدمي، واستدل به أبو حنيفة على جواز الاقتصار على الفرك في حق غير النبي مع حكمه بنجاسته.

وكذلك إجماعهم على وجوب الغسل من التقاء الختانين بقول عائشة:

---

(١) أفعاله ﷺ وإن كانت في ذاتها لا عموم لها، إلا أن صدورها عنه بصفته رسولاً مشرعاً يدل على أنها شريعة عامة لأمته، وإن هذا هو الأصل فيها إلا ما دل الدليل على أنه خاص به، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾، وقوله: ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً﴾... إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة كتاباً وسنة وإجماعاً، وعليه لا حاجة إلى دليل خاص في كل فعل يدل على مساواة أمته له في ذلك الفعل.

«فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا».

وأيضاً؛ فإن النبي ﷺ كان إذا سئل عن حكم أجاب بما يخصه، وأحال معرفة ذلك على فعل نفسه.

فمن ذلك لما سألته أم سلمة عن الاغتسال قال: «أما أنا؛ فأفيض الماء على رأسي».

ومن ذلك أنه لما سئل عن قبلة الصائم، قال: «أنا أفعل ذلك»، ولولا أن للفعل عموماً لما كان كذلك.

قلنا: أما تعميم سجود السهو؛ فإنه إنما كان لعموم العلة، وهي السهو من حيث أنه رتب السجود على السهو بفاء التعقيب وهو دليل العلية، كما يأتي ذكره لا لعموم الفعل، وكذلك الحكم في قوله: «زنا ماعز فرجم»، وفي قوله: «رضخ يهودي رأس جارية؛ فرضخ رسول الله ﷺ رأسه».

وأما العمل بخبر عائشة في فرك المني، ووجوب الغسل من التقاء الختانين، وإفاضة الماء على الرأس، وقبلة الصائم؛ فكل ذلك مستند إلى القياس لا إلى عموم الفعل لتعذره كما[1] سبق[2] والله أعلم.

* المسألة الثانية عشرة:

قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر»، وقوله: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار... ونحوه، اختلفوا في تعميمه لكل غرر وكل جار، والذي

---

(١) كما ـ لعله: لما.

(٢) سبق أيضاً أن الفعل في ذاته وإن لم يكن عاماً لكن قامت الأدلة على أن الأصل فيه التشريع للأمة، وأنه ﷺ قدوتها حتى يثبت ما يدل على الخصوصية، وعلى ذلك لا حاجة إلى إثبات مثل ذلك الحكم في حق الأمة بالقياس.

عليه معول أكثر الأصوليين إنه لا عموم له لأنه حكاية الراوي، ولعله رأى النبي ﷺ قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر، وقضى لجار مخصوص بالشفعة؛ فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم.

ويحتمل أنه سمع صيغة ظنها عامة، وليست عامة.

ويحتمل أنه سمع صيغة عامة، وإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم والاحتجاج، إنما هو بالمحكي لا بنفس الحكاية.

ولقائل أن يقول: وإن كانت هذه الاحتمالات منقدحة غير أن الصحابي الراوي من أهل العدالة والمعرفة باللغة؛ فالظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم إلا وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها لما هو مشتمل عليه من الداعي الديني والعقلي المانع له من إيقاع الناس في ورطة الالتباس، واتباع ما لا يجوز اتباعه.

وبتقدير أن لا يكون قاطعاً بالعموم؛ فلا يكن نقله للعموم إلا وقد ظهر له العموم، والغالب إصابته فيما ظنه ظاهراً؛ فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي ﷺ وجب اتباعه[1].

* المسألة الثالثة عشرة:

مذهب الشافعي رضي الله عنه؛ إنه إذا حكم النبي ﷺ بحكم في واقعة خاصة، وذكر علته أنه يعم من وجدت في حقه تلك العلة، خلافاً للقاضي أبي بكر وذلك؛ كقوله ﷺ في حق أعرابي محرم وقصت به ناقته: «لا تخمروا رأسه، ولا تقربوه طيباً؛ فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»؛ وكقوله ﷺ في قتلى أحد: «زملوهم

---

(١) ويؤيد الحمل على العموم ما اقترن به حكم النهي والقضاء مثلاً من الوصف المقتضي لذلك الحكم، وعموم المعنى والحكمة التي رعاها الشارع في بناء الحكم.

بكلومهم ودمائهم؛ فإنهم يحشرون يوم القيامة، وأوداجهم تشخب دماً».

وكما لو قال الشارع: «حرمت المسكر لكونه حلواً» عم التحريم كل حلو، والحق في ذلك أنه إن ادعى عموم الحكم نظراً إلى الصيغة الواردة؛ فهو باطل قطعاً، كيف وأنه لو كان التنصيص على إثبات الحكم المعلل يقتضي بعمومه الحكم في كل محل وجدت فيه العلة؛ لكان للوكيل إذا قال له الموكل: «أعتق عبدي سالماً لكونه أسود» أن يعتق كل عبد أسود له، كما لو قال: «أعتق عبيدي السودان»، وليس كذلك بالإجماع[1].

وإن قيل بالعموم نظراً إلى الاشتراك في العلة؛ فهو الحق، ولا يلزم من التعميم في الحكم بالعلة المشتركة شرعاً مثله، فيما إذا قال لوكيله: «أعتق عبدي سالماً لكونه أسود»؛ إذ الوكيل إنما يتصرف بأمر الموكل لا بالقياس على ما أمره به، وعلى هذا؛ فالفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللاً لا أن يكون اللفظ الدال على الحكم عاماً لغير محل التنصيص.

وما يقوله القاضي أبو بكر: من أنه يحتمل أن يكون النبي ﷺ علل ذلك في حق الأعرابي بما علمه من موته مسلماً مخلصاً في عبادته محشوراً ملبياً وقصت به ناقته لا بمجرد إحرامه، وفي قتلى أحد بعلو درجتهم في الجهاد، وتحقق شهادتهم لا بمجرد الجهاد، وفي تحريم المسكر بكونه حلواً مسكراً، وذلك كله غير معلوم في حق الغير، وإن كان ما ذكروه منقدحاً، غير أنه على خلاف ما ظهر من تعليله عليه السلام بمجرد الإحرام والجهاد، وترك ما ظهر من التعليل لمجرد الاحتمال ممتنع.

---

(١) انظر ما قاله منكرو القياس في المعارضة السادسة بالباب الرابع من أبواب القياس، وقارن بين كلامه في الموضعين.

* المسألة الرابعة عشرة:

اختلفوا في دلالة المفهوم تفريعاً على القول به هل لها عموم أو لا؟

وكشف الغطاء عن ذلك أن نقول: المفهوم ينقسم إلى:

مفهوم الموافقة؛ وهو ما كان حكم المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق، وإلى مفهوم المخالفة، وهو ما كان حكم المسكوت عنه مخالفاً لحكم المنطوق، كما يأتي تحقيقه.

فإن كان من قبيل مفهوم الموافقة، كما في تحريم ضرب الوالدين من تنصيصه على تحريم التأفيف لهما؛ فحكم التحريم.

وإن كان شاملاً للصورتين لكن مع اختلاف جهة الدلالة؛ فتبوته في صورة النطق بالمنطوق، وفي صورة السكوت بالمفهوم؛ فلا المنطوق عام بالنسبة إلى الصورتين، ولا المفهوم من غير خلاف، وإنما الخلاف في عموم المفهوم بالنسبة إلى صور السكوت، ولا شك أن حاصل النزاع فيه آيل إلى اللفظ.

فإن من قال بكونه عاماً بالنسبة إليها، إنما يريد به ثبوت الحكم به في جميعها لا بالدلالة اللفظية، وذلك مما لا خلاف فيه بين القائلين بالمفهوم.

ومن نفى العموم؛ كالغزالي فلم يرد به أن الحكم لم يثبت به في جميع صور السكوت؛ إذ هو خلاف الفرض، وإنما أراد نفي ثبوته مستنداً إلى الدلالة اللفظية، وذلك مما لا يخالف فيه القائل بعموم المفهوم.

وأما مفهوم المخالفة كما في نفي الزكاة عن المعلوفة من تنصيصه ﷺ على وجوب الزكاة في الغنم السائمة؛ فلا شك أيضاً بأن اللفظ فيه غير عام بمنطوقه للصورتين ولا بمفهومه، وإنما النزاع في عمومه بالنسبة إلى جميع صور السكوت.

وحاصل النزاع أيضاً فيه آيل إلى اللفظ، كما سبق في مفهوم الموافقة.

*** المسألة الخامسة عشرة:**

العطف على العام؛ هل يوجب العموم في المعطوف؟ اختلفوا فيه؛ فمنع أصحابنا من ذلك، وأوجبه أصحاب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ.

ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمي بقوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر»، وهو عام بالنسبة إلى كل كافر حربياً كان، أو ذمياً.

فقال أصحاب أبي حنيفة: لو كان ذلك عاماً للذمي؛ لكان المعطوف عليه كذلك، وهو قوله: «ولا ذو عهد في عهده» ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته، وليس كذلك؛ فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد، إنما هو الكافر الحربي دون الذمي.

احتج أصحابنا بثلاثة أمور:

الأول: أن المعطوف لا يستقل بنفسه في إفادة حكمه، واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه، وإنما أضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة الإفادة وحذراً من التعطيل، والإضمار على خلاف الأصل؛ فيجب الاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة، وهو التشريك في أصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره تقليلاً لمخالفة الدليل.

الثاني: أنه قد ورد عطف الخاص على العام في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾؛ فإنه عام في الرجعية والبائن، وقوله: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ خاص، وورد عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم﴾؛ فإنه للندب، وقوله: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾

للإيجاب، وورد عطف الواجب على المباح في قوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر﴾؛ فإنه للإباحة، وقوله: ﴿وآتوا حقه﴾ للإيجاب، ولو كان الأصل هو الاشتراك في أصل الحكم وتفصيله لكان العطف في جميع هذه المواضع على خلاف الأصل، وهو ممتنع.

الثالث: أن الاشتراك في أصل الحكم متيقن، وفي صفته محتمل؛ فجعل العطف أصلاً في المتيقن دون المحتمل أولى.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على وجوب التشريك بينهما في أصل الحكم وتفصيله وبيانه من وجهين:

الأول: أن حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكمِ جملةٍ واحدة؛ فالحكم على أحدهما يكون حكماً على الآخر.

الثاني: أن المعطوف إذا لم يكن مستقلاً بنفسه؛ فلا بد من إضمار حكم المعطوف عليه فيه لتحقق الإفادة، وعند ذلك لا يخلو:

إما أن يقال: بإضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه للمعطوف أو بعضه.

لا جائز أن يقال بالثاني؛ لأن الإضمار إما لبعض معين أو غير معين.

القول بالتعيين ممتنع؛ إذ هو غير واقع من نفس العطف.

كيف وإنه ليس البعض أولى من البعض الآخر، والقول بعدم التعيين موجب للإبهام والإجمال في الكلام، وهو خلاف الأصل؛ فلم يبق سوى القسم الأول، وهو المطلوب.

قلنا: **جواب الأول**: أن العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة؛ فيما فيه العطف أو في غيره، الأول مسلم والثاني ممنوع؛ فلم

قلتم: إن ما زاد على أصل الحكم معتبر في العطف؛ إذ هو محل النزاع؟

وجواب الثاني: أن نقول بالتشريك في أصل الحكم المذكور دون صفته، وهو مدلول اللفظ من غير إبهام ولا إجمال.

* المسألة السادسة عشرة:

إذا ورد خطاب خاص بالنبي ﷺ؛ كقوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل قم الليل﴾، ﴿يا أيها المدثر قم فأنذر﴾، ﴿يا أيها النبي اتق الله﴾، ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ لا يعم الأمة ذلك الخطاب عند أصحابنا خلافاً لأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل وأصحابهما في قولهم: إنه يكون خطاباً للأمة، إلا ما دل الدليل فيه على الفرق.

ودليلنا في ذلك أن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد؛ فلا يكون متناولاً لغيره بوضعه[1] ولهذا؛ فإن السيد إذا أمر بعض عبيده بخطاب يخصه لا يكون أمراً للباقين.

وكذلك في النهي والإخبار وسائر أنواع الخطاب.

كيف وإنه من المحتمل أن يكون الأمر للواحد المعين مصلحة له، وهو مفسدة في حق غيره، وذلك كما في أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض

---

(١) قد يقال إن الخطاب وإن لم يتناول بوضعه في أصل اللغة غير المخاطب إلا أنه قد يتناوله عرفاً، أو لقرائن أخرى؛ ككونه ﷺ رسولاً؛ فإن ذلك يقتضي أنه ليس مقصوداً بالخطاب لذاته، بل ليعمل وليبلغ الأمة ما شرع الله لها عن طريقه، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾، ونحوه من النصوص والإجماع.

وإذاً فالأصل العموم، إلا أن يدل دليل على الخصوص وذلك فيما يختلف فيه حال أمته، وبه يندفع ما ذكر بعد من الاستدلال باختلاف الأحكام لتفاوت أحوال الناس.

الأدوية؛ فإنه لا يكون ذلك أمراً لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الأمزجة والأحوال المقتضية لذلك الأمر ولهذا؛ خص النبي ﷺ بأحكام لم يشاركه فيها أحد من أمته من الواجبات والمندوبات، والمحظورات والمباحات، ومع امتناع اتحاد الخطاب[1]، وجواز الاختلاف في الحكمة والمقصود يمتنع التشريك في الحكم، اللهم إلا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك في العلة الداعية إلى ذلك الحكم؛ فالاشتراك في الحكم يكون مستنداً إلى نفس القياس، لا إلى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص، أو دليل آخر.

فإن قيل: نحن لا ننكر أن الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطاباً لغيره مطلقاً، بل المدعي أن من كان مقدماً على قوم، وقد عقدت له الولاية والإمارة عليهم، وجعل له منصب الاقتداء به؛ فإنه إذا قيل له: (اركب لمناجزة العدو، وشن الغارة عليه وعلى بلاده)؛ فإن أهل اللغة يعدون ذلك أمراً لأتباعه وأصحابه.

وكذلك إذا أخبر عنه بأنه قد فتح البلد الفلاني، وكسر العدو؛ فإنه يكون إخباراً عن أتباعه أيضاً، والنبي ﷺ ممن قد ثبت كونه قدوة للأمة ومتبَعاً لهم؛ فأمره ونهيه يكون أمراً ونهياً لأمته إلا ما دل الدليل فيه على الفرق[2]، ويدل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾، ولم يقل: (إذا طلقت النساء فطلقهن)، وذلك يدل على أن خطابه خطاب لأمته.

---

(١) «ومع امتناع اتحاد الخطاب» فيه تحريف، والصواب: «ومع اتحاد الخطاب».

(٢) حال الرسول ﷺ مع أمته أمكن في إرادة أمته معه بخطابه تعالى إياه من حال المقدم في قومه لما تقدم من اقتضاء صفة الرسالة ذلك، ولأمره تعالى الأمة بالاتساء به، واتباعه في أقواله وأفعاله، كما في الآية المتقدمة وفي قوله: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ الآية، وقوله: ﴿قل يا أيها الناس =

وأيضاً؛ قوله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً﴾ أخبره إنه إنما إباحه ذلك ليكون ذلك مباحاً للأمة، ولو كانت الإباحة خاصة به لما انتفى الحرج عن الأمة.

وأيضاً؛ فإنه قد ورد الخطاب بتخصيصه عليه السلام بأحكام دون أمته كقوله تعالى: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي﴾ إلى قوله: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾، وكقوله تعالى: ﴿ومن الليل فتهجد به نافلة لك﴾، ولو لم يكن الخطاب المطلق له خطاباً لأمته، بل خاصاً به لما احتيج إلى بيان التخصيص به ها هنا.

وما ذكرتموه من احتمال التفاوت في المصلحة والمفسدة؛ فغير قادح مع ظهور المشاركة في الخطاب كما تقرر ولهذا؛ جاز تكليف الكل مع هذا الاحتمال لظهور الخطاب، وجاز تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع عند ظن الاشتراك في الداعي مع احتمال التفاوت بين الأصل والفرع في المصلحة والمفسدة.

والجواب: لا نسلم أن أمر المقدم يكون أمراً لأتباعه لغة ولهذا؛ فإنه يصح أن يقال: أمر المقدم ولم يأمر الأتباع، وأنه لو حلف أنه لم يأمر الأتباع لم يحنث بالإجماع، ولو كان أمره للمقدم أمراً لأتباعه لحنث.

نعم: غايته أنه يفهم عند أمر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الأمر على اتباع أصحابه له؛ فكان ذلك من باب الاستلزام، لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا ضمناً، ولا يلزم مثله في خطاب النبي ﷺ بشيء من

= إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ الآيتين؛ فالرسول أولى بتبعية أمته له وقصدهم بخطابه تعالى له من تبعية القوم لمقدمهم.

العبادات، أو بتحريم شيء من الأفعال، أو إباحتها من حيث أنه لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الأمة له في ذلك.

وقوله تعالى: ﴿إذا طلقتم النساء﴾؛ فخطاب عام مع الكل على وجه يدخل فيه النبي ﷺ وغيره من الأمة، وتخصيص النبي في أول الآية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له[1].

كيف وإن في الآية ما يدل على أن خطاب النبي لا يكون خطاباً للأمة؛ فإنه لو كان كذلك لما احتيج إلى قوله: ﴿طلقتم النساء فطلقوهن﴾ لأن قوله: ﴿إذا طلقت النساء فطلقهن﴾ كاف في خطاب الأمة مع اتساقه مع أول الآية.

وقوله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطراً﴾ لا حجة فيه على المقصود.

وقوله: ﴿لكي لا يكون على المؤمنين حرج﴾ ليس فيه ما يدل على أن نفي الحرج عن المؤمنين في أزواجهم أدعيائهم مدلول لقوله: ﴿زوجناكها﴾.

بل غايته أن رفع الحرج عن النبي ﷺ كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين، وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة، وحصول المصلحة، وعموم الخطاب غير متعين لذلك[2].

وما ذكروه من الآيات الدالة على خصوصية النبي ﷺ بما ذكروه لا يدل

---

(١) سبق أنه وإن لم يعمهم خطابه بأصل وضع اللغة؛ فإنه يعمهم عرفاً، أو لقرينة أخرى إلى آخر ما تقدم تعليقاً ــ والقصد إثبات أن الأصل العموم في خطابه التشريعي، وإن كان ذلك عن طريق خطابه بعنوان النبوة أو الرسالة، أو بطريق النصوص الدالة على طلب الاتساء به واتباعه.

(٢) لا حاجة إلى القياس مع ما يشعر به وصف الرسالة من القصد إلى عموم الخطاب، والاشتراك في التشريع، ومع النصوص الدالة على وجوب اتباعه؛ وعلى ذلك فعموم خطابه لأمته متعين من غير تكلف قياس.

على أن مطلق الخطاب له عام لأمته، بل إنما كان ذلك لقطع إلحاق غيره به في تلك الأحكام بطريق القياس، ولو لم يرد التخصيص لأمكن الإلحاق بطريق القياس[1].

* المسألة السابعة عشرة:

اختلفوا في خطاب النبي ﷺ لأحد من أمته هل هو خطاب للباقين أم لا؟ فنفاه أصحابنا، وأثبته الحنابلة وجماعة من الناس، ودليلنا ما سبق في المسألة التي قبلها[2].

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بالنص، والإجماع، والمعنى.

أما النص؛ فقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾.

وقوله ﷺ: «بعثت إلى الناس كافة، وبعثت إلى الأحمر والأسود».

وقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة».

وأما الإجماع؛ فاتفاق الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث إلى ما حكم به النبي عليه السلام على آحاد الأمة.

فمن ذلك رجوعهم في حد الزنا إلى ما حكم به على (ماعز).

ورجوعهم في المفوضة إلى قصة (بروع بنت واشق).

ورجوعهم في ضرب الجزية على المجوس إلى ضربه عليه السلام الجزية على مجوس هجر، ولولا أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة لما كان كذلك.

---

(١) تقدم إن أدلة إرادة العموم لأمته تبعاً له بخطابه تعالى إياه تغني عن القياس.

(٢) سبق أيضاً ما فيه تعليقاً.

وأما المعنى؛ فهو أن النبي ﷺ خصص بعض الصحابة بأحكام دون غيره؛ فمن ذلك قوله ﷺ لأبي بردة في التضحية بعناق: «تجزئك ولا تجزىء أحداً بعدك».

وقوله لأبي بكرة لما دخل الصف راكعاً: «زادك الله حرصاً ولا تعد».

وقوله لأعرابي زوّجه بما معه من القرآن: «هذا لك وليس لأحد بعدك».

وتخصيصه لخزيمة بقبول شهادته وحده.

وتخصيصه لعبدالرحمن بن عوف بلبس الحرير. ولو أن الحكم بإطلاقه على الواحد حكم على الأمة لما احتاج إلى التنصيص بالتخصيص.

والجواب على الآية وعن قوله: «بعثت إلى الناس كافة وإلى الأحمر والأسود» أنه وإن كان مبعوثاً إلى الناس كافة؛ فبمعنى أنه يعرف كل واحد ما يختص به من الأحكام؛ كأحكام المريض، والصحيح، والمقيم، والمسافر، والحر، والعبد، والحائض، والطاهر... وغير ذلك، ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما أثبت للبعض منهم[1].

وعن قوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» أنه يجب تأويله على أن المراد به أنه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقياس، لا من جهة

---

(١) النصوص تعم تعريفه ﷺ كل فرد بعينه ما يختص به، كما في قصة خزيمة في قبول شهادته وحده، وقصة أبي بردة في إجزاء العناق عنه في الأضحية.

وتعريفه كل نوع من الأمة ما يخصه من الأحكام؛ كأحكام المرضى والأصحاء إلى أمثال ما ذكره الآمدي؛ فيعم حكمه في النوع كل فرد من أفراد ذلك النوع، وتعريفه ما يعم الأمة كلها؛ فإذا لم يوجد ما يدل على إرادة خصوص الفرد أو النوع، وجب حمل تعريفه على العموم لأدلة عموم الرسالة التشريع المذكورة قبل وغيرها.

اللفظ[1]؛ لثلاثة أوجه:

الأول: أن الحكم هو الخطاب، وقد بينا في المسألة المتقدمة أن خطاب الواحد ليس هو بعينه خطاباً للباقين[2].

الثاني: أنه لو كان بعينه خطاباً للباقين، لزم منه التخصيص بإخراج من لم يكن موافقاً لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم عليه.

الثالث: أنه لو كان خطابه المطلق للواحد خطاباً للجماعة لما احتاج إلى قوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، أو كانت فائدته التأكيد، والأصل في الدلالات اللفظية، إنما هو التأسيس، ثم وإن كان حكمه على الواحد حكماً على الجماعة؛ فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد أن يكون حكماً للجماعة؛ فإنه فرق بين حكمه للواحد وحكمه عليه، والخلاف واقع في الكل[3].

وأما ما ذكروه من رجوع الصحابة في أحكام الوقائع إلى حكمه على الآحاد؛ فلا يخلو: إما أن يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب، أو لا مع معرفتهم بذلك، الثاني خلاف الإجماع، وإن كان الأول؛ فمستند

---

(١) تقدم بيان أنه لا حاجة إلى القياس للأدلة التي دلت على أن الأصل عموم التشريع حتى يثبت تخصيص الحكم بفرد، أو نوع من الأمة.

(٢) أقول: وإن لم يكن خطاب الواحد بعينه خطاباً للباقين في أصل وضع اللغة لكن أريد شموله الباقين لما سبق من الأدلة، وقد كثر في لغة العرب إطلاق الخاص وإرادة العام، وبذلك يلتزم جواز التخصيص بإخراج من لم يكن موافقاً لذلك الواحد في موجب الحكم. انظر: «الرسالة» للشافعي.

(٣) لا مانع من تتابع الأدلة على حكم واحد، وهو كثير في الشريعة، وما ذكره من عدم الاطراد؛ فإنما كان لاختلاف المناط؛ فاختلف الحكم في تطبيقه على الأفراد تبعاً لاختلاف المناط فيها.

التشريك في الحكم، إنما كان الاشتراك في السبب لا في الخطاب[1].

وأما المعنى؛ فقد سبق الجواب عنه في المسألة المتقدمة.

*** المسألة الثامنة عشرة:**

اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر؛ كالرجال والنساء، وعلى دخولهما في الجمع الذي لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث؛ كالناس، وإنما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير؛ كالمسلمين والمؤمنين، هل هو ظاهر في دخول الإناث فيه أو لا؟

فذهبت الشافعية والأشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة إلى نفيه.

وذهبت الحنابلة وابن داود[2] وشذوذ من الناس إلى إثباته.

احتج النافون بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب؛ فقوله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ عطف جمع التأنيث على جمع المسلمين والمؤمنين، ولو كان داخلاً فيه لما حسن عطفه عليه لعدم فائدته.

وأما السنة؛ فما روي عن أم سلمة إنها قالت: «يا رسول الله! إن النساء قلن: ما نرى الله ذكر إلا الرجال»؛ فأنزل الله: ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾

---

(١) نختار الأول ونقول: مستند التشريك في الحكم الاشتراك في السبب، وأدلة عموم الشريعة للأمة؛ فإنها توجب إرادة العموم من الخطاب الخاص.

(٢) ابن داود هو موسى بن داود الضبي أبو عبدالله الخلقاني، مات (٢١٧هـ).
انظر ترجمته في: «الميزان» للذهبي، وفي «تهذيب التهذيب» لابن حجر.

الآيـة[1]، ولو كن قد دخلن في جمع التذكير لكنَّ مذكورات، وامتنعت صحـة السؤال والتقرير عليه.

وأيضاً ما روي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «ويل للذين يمسون فروجهم، ثم يصلون ولا يتوضئون»؛ فقالت عائشة: «هذا للرجال فما للنساء؟»[2] ولولا خروجهن من جمع الذكور لما صح السؤال ولا التقرير من النبي ﷺ.

وأما المعقول؛ فهو أن الجمع تضعيف الواحد؛ فقولنا: «قام» لا يتناول المؤنث بالإجماع؛ فالجمع الذي هو تضعيفه؛ كقولنا: «قاموا» لا يكون متناولاً له.

فإن قيل: أما الآية؛ فالعطف فيها لا يدل على عدم دخول الإناث في جمع التذكير.

قولكم: لا فائدة فيه ليس كذلك؛ إذ المقصود منه إنما هو الإتيان بلفظ يخصهن تأكيداً؛ فلا يكون عرياً عن الفائدة.

وأما سؤال أم سلمة وعائشة؛ فلم يكن لعدم دخول النساء في جمع الذكور، بل لعدم تخصيصهن بلفظ صريح فيهن، كما ورد في المذكر.

وأما قولكم: إن الجمع تضعيف الواحد؛ فمسلم ولكن لم قلتم بامتناع دخول المؤنث فيه مع أنه محل النزاع؟.

والذي يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير ثلاثة أمور:

---

(١) رواه أحمد في «مسنده»، والنسائي في «سننه»، وابن جرير في «تفسيره» من طريق أم سلمة بألفاظ مختلفة، كما روى من غير طريقها؛ فانظر تلك المراجع لتقف على نصوص الروايات، وتعرف درجتها وما بينها من اختلاف.

(٢) الحديث ذكره ابن حجر في باب الأحداث من «التلخيص الحبير»، ونسبه إلى الدارقطني، وذكر عنه وعن ابن حبان أن كلاً منهما ضعفه بعبدالرحمن بن عبدالله العمري.

الأول: أن المألوف من عادة العرب أنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير ولهذا؛ فإنه يقال للنساء إذا تمحضن: ادخلن وإن كان معهن رجل، قيل: ادخلوا، قال الله تعالى لآدم وحواء وإبليس: ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً﴾ كما ألف منهم تغليب جمع من يعقل إذا كان معه من لا يعقل.

ومنه قوله تعالى: ﴿والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه﴾، بل أبلغ من ذلك أنهم إذا وصفوا ما لا يعقل بصفة من يعقل غلبوا فيه من يعقل.

ومنه قوله تعالى: ﴿أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود الذي هو صفة من يعقل، وكتغليبهم الكثرة على القلة حتى أنهم يصفون بالكرم والبخل جمعاً أكثرهم متصف بالكرم أو البخل.

وكتغليبهم في التثنية أحد الاسمين على الآخر؛ كقولهم: (الأسودان) للتمر والماء، و(العمران) لأبي بكر وعمر، و(القمران) للشمس والقمر.

الثاني: أنه يستهجن من العربي أن يقول لأهل حلة أو قرية: (أنتم آمنون، ونساؤكم آمنات) لحصول الأمن للنساء بقوله: (أنتم آمنون)، ولولا دخولهن في قوله: (أنتم آمنون) لما كان كذلك، وكذلك لا يحسن منه أن يقول لجماعة فيهم رجال ونساء: (قوموا وقمن)، بل لو قال: (قوموا) كان ذلك كافياً في الأمر للنساء بالقيام، ولولا دخولهن في جمع التذكير لما كان كذلك.

الثالث: إن أكثر أوامر الشرع بخطاب المذكر مع انعقاد الإجماع على أن النساء يشاركن الرجال في أحكام تلك الأوامر، ولو لم يدخلن في ذلك الخطاب لما كان كذلك.

والجواب قولهم في الآية: فائدة التخصيص بلفظ يخصهن التأكيد.

قلنا: لو اعتقدنا عدم دخولهن في جمع التذكير كانت فائدة تخصيصهن بالذكر التأسيس، ولا يخفى أن فائدة التأسيس أولى في كلام الشارع.

قولهم: سؤال أم سلمة وعائشة إنما كان لعدم تخصيص النساء بلفظ يخصهن، لا لعدم دخول النساء في جمع التذكير، ليس كذلك أما سؤال أم سلمة؛ فهو صريح في عدم الذكر مطلقاً، لا في عدم ذكر ما يخصهن بحيث قالت: «ما نرى الله ذكر إلا الرجال»، ولو ذكر النساء ولو بطريق الضمن لما صح هذا الإخبار على إطلاقه، وأما حديث عائشة؛ فلأنها قالت: «هذا الرجال»، ولو كان الحكم عاماً لما صح منها تخصيص ذلك بالرجال.

قولهم: المألوف من عادة العرب تغليب جانب التذكير؛ مسلم، ونحن لا ننازع في أن العربي إذا أراد أن يعبر عن جمع فيهم ذكور وإناث أنه يغلب جانب التذكير، ويعبر بلفظ التذكير، ويكون ذلك من باب التجوز، وإنما النزاع في أن جمع التذكير إذا أطلق هل يكون ظاهراً في دخول المؤنث ومستلزماً أو لا؟ وليس فيما قيل ما يدل على ذلك، وهذا كما أنه يصح التجوز بلفظ الأسد عن الإنسان، ولا يلزم أن يكون ظاهراً فيه مهما أطلق.

فإن قيل: إذا صح دخول المؤنث في جمع المذكر؛ فالأصل أن يكون مشعراً به حقيقة لا تجوزاً.

قلنا: ولو كان جمع التذكير حقيقة للذكور والإناث مع انعقاد الإجماع على أنه حقيقة تمحض الذكور كان اللفظ مشتركاً، وهو خلاف الأصل.

فإن قيل: ولو كان مجازاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد

لدخول المسمى الحقيقي فيه، وهم الذكور، وهو ممتنع.

قلنا: ليس كذلك؛ فإنه لا يكون حقيقة في الذكور إلا مع الاقتصار، وأما إذا كان جزءاً من الذكور لا مع الاقتصار؛ فلا.

كيف وإنا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز كما سبق تقريره.

وأما الوجه الثاني: فإنما استهجن من العربي أن يقول: (أنتم آمنون، ونساؤكم آمنات) لأن تأمين الرجال يستلزم الأمن من جميع المخاوف المتعلقة بأنفسهم وأموالهم ونسائهم؛ فلو لم تكن النساء آمنات لما حصل أمن الرجال مطلقاً، وهو تناقض.

أما إن ذلك يدل على ظهور دخول النساء في الخطاب؛ فلا، وبه يظهر لزوم أمن النساء من الاقتصار على قوله للرجال: (أنتم آمنون).

وأما الوجه الثالث: فغير لازم؛ وذلك أن النساء وإن شاركن الرجال في كثير من أحكام التذكير؛ فيفارقن الرجال في كثير من الأحكام الثابتة بخطاب التذكير؛ كأحكام الجهاد في قوله تعالى: ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده﴾، وأحكام الجمعة في قوله تعالى: ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ إلى غير ذلك من الأحكام، ولو كان جمع التذكير مقتضياً لدخول الإناث فيه؛ لكان خروجهن عن هذه الأوامر على خلاف الدليل، وهو ممتنع؛ فحيث وقع الاشتراك تارة. والافتراق تارة. علم أن ذلك إنما هو مستند إلى دليل خارج، لا إلى نفس اقتضاء اللفظ لذلك.

*** المسألة التاسعة عشرة:**

إذا ورد لفظ عام لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث سوى لفظ الجمع

مثل (من) في الشرط والجزاء، هل يعم المذكر والمؤنث؟

اختلفوا فيه؛ فأثبته الأكثرون، ونفاه الأقلون.

والمختار تفريعاً على القول بالعموم دخول المؤنث فيه.

ودليله أنه لو قال القائل لعبده: (من دخل داري؛ فأكرمه)؛ فإن العبد يلام بإخراج الداخل من المؤنثات عن الإكرام، ويلام السيد بلوم العبد بإكرامهن.

وكذلك الحكم في النذر والوصية، والأصل في كل ما فهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه لا مجازاً.

فإن قيل: التعميم فيما ذكرتموه إنما فهم من قرينة الحال، وهي ما جرت به العادة من مقابلة الداخل إلى دار الإنسان، والحلول في منزله بالإكرام؛ فكان ذلك من باب المجاز لا أنه من مقتضيات اللفظ حقيقة.

قلنا: هذا باطل بما لو قال: (من دخل داري؛ فأهنه)؛ فإنه يفهم منه العموم، وإن كان خلاف القرينة المذكورة، وكذا لو قال له: من قال لك (ألف)؛ فقل له: (ب)؛ فإنه لا قرينة أصلاً، والعموم مفهوم منه؛ فدل على كونه حقيقة فيه[1].

---

(١) إنما قال: تفريعاً على القول بالعموم؛ لأنه اختار في المسألة الثانية في مسائل العموم صحة الاحتجاج بصيغ العموم في الخصوص، والتوقف فيما زاد على ذلك.

ولا أدري كيف يبني اختياره هنا على ما رده في المسألة الثانية، وكيف يحتج لاختياره العموم هنا بما رده في تلك المسألة على من احتج به لعموم من الشرطية؟ أرى مصدر ذلك الحيرة والولع بالجدل والتأليف للتأليف لا عن عقيدة أو اقتناع، ولا إثبات حق أو إقناع ــ قارن بين استدلاله ومناقشته الأدلة في هذه المسألة، وفي المسألة الثانية من مسائل العموم ليتبين لك منهجه العلمي.

*المسألة العشرون:

اختلفوا في دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالألفاظ العامة المطلقة؛ كلفظ الناس والمؤمنين؛ فأثبته الأكثرون، ونفاه الأقلون؛ إلا بقرينة ودليل يخصه.

ومنهم من قال بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الآدميين، وهو منسوب إلى أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة.

والمختار؛ إنما هو الدخول، وذلك لأن الخطاب إذا كان بلفظ الناس أو المؤمنين؛ فهو خطاب لكل من هو من الناس والمؤمنين، والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة؛ فكان داخلاً في عمومات الخطاب بوضعه لغة، إلا أن يدل دليل على إخراجه منه[1].

فإن قيل: العبد من حيث هو عبد مال لسيده؛ ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الأموال، وإذا كان مالاً كان بمنزلة البهائم؛ فلا يكون داخلاً تحت عموم خطاب الشارع.

سلمنا أنه ليس؛ كالبهائم إلا أن أفعاله التي يتعلق بها التكليف ويحصل بها الامتثال مملوكة لسيده، ويجب صرفها إلى منافعه بخطاب الشرع؛ فلا يكون الخطاب متعلقاً بصرفها إلى غير منافع السيد لما فيه من التناقض.

سلمنا عدم التناقض، غير أن الإجماع منعقد على إخراج العبد عن مطلق الخطاب العام بالجهاد والحج والعمرة والجمعة، والعمومات الواردة بصحة

---

(١) اختياره هنا دخول العبيد في عموم الخطاب بمقتضي الوضع لغة يتفق مع مذهب من قال: إن للعموم صيغاً تدل عليه حقيقة، ويتناقض مع قوله بالوقف في المسألة الثانية، وأن تلك الصيغ صالحة لأن يراد بها العموم، وليست موضوعة في لغة العرب لإفادته حقيقة؛ فاللهم جنبنا العثرة وآمنا من الحيرة، ولا تجعلنا ممن أنسيتهم أنفسهم.

التبرع والإقرار بالحقوق البدنية والمالية، ولو كان داخلاً تحت عموم الخطاب بمطلقه؛ لكان خروجه عنها في هذه الصور على خلاف الدليل.

سلمنا إمكان دخوله تحت مطلق الخطاب لغة، إلا أن الرق مقتض لإخراجه عن عمومات الخطاب بطريق التخصيص.

وبيانه إنه صالح لذلك من حيث أنه مكلف بشغل جميع أوقاته بخدمة سيده بخطاب الشرع، وحق السيد مقدم على حق الله تعالى؛ لوجهين:

الأول: أن السيد متمكن من منع العبد من التطوع بالنوافل مع أنها حق لله تعالى، ولولا أن حق السيد مرجح لما كان كذلك.

الثاني: إن حق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة؛ لأنه لا يتضرر بفوات حقوقه، ولا ينتفع بحصولها، وحق الآدمي مبني على الشح والمضايقة؛ لأنه ينتفع بحصوله ويتضرر بفواته.

والجواب عن السؤال الأول: أن كون العبد مالاً مملوكاً لا يخرجه عن جنس المكلفين إلى جنس البهائم، وإلا لما توجه نحو التكليف بالخطاب الخاص بالصلاة والصوم ونحوه، وهو خلاف الإجماع.

وعن السؤال الثاني: لا نسلم أن السيد مالك لصرف منافع العبد إليه في جميع الأوقات، حتى في وقت تضايق وقت العبادة المأمور بها، بل في غيره، وعلى هذا؛ فلا تناقض.

وعن الثالث: أن ذلك لا يدل على إخراج العبد عن كون العمومات متناولة له لغة لما بيناه، بل غايته أنه خص بدليل، والتخصيص غير مانع من العموم لغة، ولا يخفى أن القول بالتخصيص أولى من القول برفع العموم لغة مع

تحققه، وصار كما في تخصيص المريض والحائض والمسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلاة والجمعة والجهاد.

وعن الرابع: بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المصروفة إلى العبادات المأمور بها عند ضيق أوقاتها كما سبق، والرق وإن اقتضى ذلك لمناسبته واعتباره؛ فلا يقع في مقابلة الدلالة النصية على العبادة في ذلك الوقت؛ لقوة دلالة النصوص على دلالة ما الحجة به مستندة إليها، والنصوص وإن كانت متناولة للعبد بعمومها، إلا أنها متناولة للعبادة في وقتها المعين بخصوصها، والرق وإن كان مقتضياً لحق السيد بخصوصه، إلا أن اقتضاءه لذلك الحق في وقت العبادة بعمومه؛ فيتقابلان، ويسلم الترجيح بالتنصيص كما سبق قولهم: حق الآدمي مرجح على حق الله تعالى لا نسلم ذلك مطلقاً ولهذا؛ فإن حق الله تعالى مرجح على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص به إجماعاً، وبه يندفع ما ذكروه من الترجيح الأول.

قولهم في الترجيح الثاني: أن السيد يتمكن من منع العبد من التنفل.

قلنا: وإن أوجب ذلك ترجح جانب حق السيد على حقوق الله تعالى في النوافل؛ فغير موجب لترجحه عليه في الفرائض[1].

*** المسألة الحادية والعشرون:**

ورود الخطاب على لسان الرسول ﷺ بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، ﴿يا أيها الناس﴾، ﴿يا عبادي﴾ يدخل الرسول في عمومه عندنا، وعند أكثر العلماء، خلافاً لطائفة من الفقهاء والمتكلمين.

---

(١) قارن بين استدلاله ونقاشه الأدلة في هذه المسألة، وفي المسألة الثانية من مسائل العموم.

ومنهم من قال: كل خطاب ورد مطلقاً، ولم يكن الرسول مأموراً في أوله بأمر الأمة به وكهذه الآيات؛ فهو داخل فيه وإن كان مأموراً في صدر الخطاب بالأمر؛ كقوله تعالى: ﴿قل يا أيها الناس﴾ فهو غير داخل فيه وإليه ذهب أبو بكر الصيرفي والحليمي من أصحاب الشافعي[1].

حجة من قال: يدخل في العموم، وهو المختار حجتان:

الأولى: أن هذه الصيغ عامة لكل إنسان، وكل مؤمن، وكل عبد، والنبي ﷺ سيد الناس والمؤمنين والعباد، والنبوة غير مخرجة له عن إطلاق هذه الأسماء عليه؛ فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات.

الحجة الثانية: أنه ﷺ كان إذا أمر الصحابة بأمر، وتخلف عنه ولم يفعله؛ فإنهم كانوا يسألونه: (ما بالك لم تفعله؟) ولو لم يعقلوا دخوله فيما أمرهم به لما سألوه عن ذلك، وذلك كما روي عنه ﷺ؛ أنه أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، ولم يفسخ؛ فقالوا له: (أمرتنا بالفسخ، ولم تفسخ)، ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر، بل عدل إلى الاعتذار، وهو قوله: (إني قلدت هدياً).

وروي عنه أنه قال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى، ولجعلتها عمرة»[2].

---

(١) أبو بكر الصيرفي هو محمد بن عبدالله الصيرفي الشافعي، مات سنة (٣٣٠هـ). والحليمي هو أبو عبدالله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الشافعي؛ المعروف بالحليمي، نسبة إلى جده، ولد بجرجان سنة (٣٣٨هـ)، وتفقه على أبي بكر القفال، ومات (٤٠٣هـ).

(٢) قارن بين اختياره العموم هنا واستدلاله عليه، واختياره الوقف واستدلاله عليه، ونقاشه أدلة خصومه في المسألة الثانية من مسائل العموم.

فإن قيل: يمنع أن يكون النبي ﷺ داخلاً تحت عموم هذه الأوامر ثلاثة أوجه:

الأول: أنه إذا كان النبي ﷺ آمراً لأمته بهذه الأوامر؛ فلو كان مأموراً بها لزم من ذلك أن يكون بخطاب واحد آمراً ومأموراً، وهو ممتنع، ولأنه يلزم أن يكون آمراً لنفسه، وأمر الإنسان لنفسه ممتنع؛ لوجهين:

الأول: أن الأمر طلب الأعلى من الأدنى، والواحد لا يكون أعلى من نفسه وأدنى منها.

الثاني: أنه وقع الاتفاق على أن أمر الإنسان لنفسه على الخصوص ممتنع؛ فكذلك أمره لنفسه على العموم.

الثاني؛ من الوجوه الثلاثة: أنه يلزم من ذلك أن يكون بخطاب واحد مبلغاً ومبلغاً إليه، وهو محال.

الثالث: أن النبي ﷺ قد اختص بأحكام لم تشاركه فيها الأمة؛ كوجوب ركعتي الفجر، والضحى، والأضحى، وتحريم الزكاة عليه، وأبيح له النكاح بغير ولي ولا مهر ولا شهود، والصفي من المغنم ونحوه من الخصائص؛ وذلك يدل على مزيته وانفراده عن الأمة في الأحكام التكليفية؛ فلا يكون داخلاً تحت الخطاب المتناول لهم.

قلنا جواب الأول: أن ما ذكروه مبني على كون الرسول آمراً، وليس كذلك، بل هو مبلغ لأمر الله تعالى، وفرق بين الآمر والمبلغ للأمر ولهذا؛ أعاد صيغ الأوامر له بالتبلغ؛ كقوله: ﴿قل أوحي إلي﴾، و﴿اتل ما أوحي إليك﴾ ونحوه.

جواب الثاني: أنه مبلغ للأمة بما ورد على لسانه، ليس مبلغاً لنفسه بذلك الخطاب، بل بما سمعه من جبريل عليه السلام.

وجواب الثالث: أن اختصاصه ببعض الأحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب ولهذا؛ فإن الحائض والمريض والمسافر والمرأة كل واحد قد اختص بأحكام لا يشاركه غيره فيها، ولم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات الخطاب[1]. والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية والعشرون[2]:

الخطاب الوارد شفاهاً في زمن النبي ﷺ والأوامر العامة؛ كقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾، و﴿يا أيها الذين آمنوا﴾... ونحوه، هل يخص الموجودين في زمنه أو هو عام لهم، ولمن بعدهم؟.

اختلفوا فيه؛ فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والمعتزلة إلى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله ﷺ، ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم، إلا بدليل آخر.

وذهبت الحنابلة وطائفة من السالفين والفقهاء إلى تناول ذلك لمن وجد بعد عصر النبي ﷺ حجة النافين من وجهين:

الأول: أن المخاطبة شفاها بقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾، و﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ تستدعي كون المخاطب موجوداً أهلاً للخطاب إنساناً مؤمناً، ومن

---

(١) انظر جوابه عن الدليل الثالث مع ما سبق له في: المسألة السادسة عشرة من استدلاله بالتفاوت بينه وبين أمته في الأحوال على المنع من دخول أمته معه في الخطاب الخاص به.

(٢) انظر الخلاف في جواز تكليف المعدوم في المسألة الثانية من مسائل الأصل الرابع في المحكوم عليه.

لم يكن موجوداً وقت الخطاب لم يكن متصفاً بشيء من هذه الصفات؛ فلا يكون الخطاب متناولاً له[1].

الثاني: أن خطاب الصبي والمجنون الذي لا يميز ممتنع، حتى أن من شافهه بالخطاب استهجن كلامه، وسفه في رأيه، مع أن حالهما لوجودهما واتصافهما بصفة الإنسانية واصل الفهم، وقبولهما للتأديب بالضرب وغيره أقرب إلى الخطاب لهما ممن لا وجود له[2].

احتج الخصوم بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والمعقول.

أما الكتاب؛ فقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾.

وأما السنة؛ فقوله ﷺ: «بعثت إلى الأحمر والأسود[3]» ولو لم يكن خطابه متناولاً لمن بعده، لم يكن رسولاً إليه، ولا مبلغاً إليه شرع الله تعالى، وهو خلاف الإجماع.

---

(١) إنما تستدعي المخاطبة شفاها بمثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾، وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ كون المخاطب موجوداً مؤهلاً وقت الخطاب إذا أريد وصفه بأنه مخاطب شفاهاً، أما إذا أريد مجرد تناول الخطاب والحكم التكليفي له، وإن لم يكن مشافهاً بالخطاب؛ فذلك لا يتوقف على وجوده وقت الخطاب فضلاً عن أهليته له، بل يكفي في تناوله له وتكليفه به أن ينطبق عليه اللقب الذي نودي به عند وجوده وأهليته للخطاب في زمن ما، ولو بعد صدور الخطاب بآلاف السنين، وعند ذلك يكون مكلفاً بما تضمنه ذلك الخطاب دون حاجة إلى دليل خارج.

(٢) هذا صحيح إذا أريد مشافهتهما بالخطاب حالة عدم التمييز، أما إذا أريد تناول الخطاب لهما عند أهليتهما للتكليف بما تضمنه من الأحكام؛ فغير صحيح، بل تتناولهما الأحكام عند تحقق أهليتهما للتكليف.

(٣) «بعثت إلى الأحمر والأسود» لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولكن صح معناه في أحاديث منها: حديث «أعطيت خمساً لم يعطيهن أحد قبلي»، ومنه «وكان النبي يبعث في قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة».

وأيضاً؛ قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1]، ولفظ (الجماعة) يستغرق كل من بعده؛ فلو لم يكن حكمه على من في زمانه حكماً على غيرهم، كان على خلاف الظاهر.

وأما الإجماع؛ فهو أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين، وإلى زماننا هذا ما زالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي ﷺ بالآيات والأخبار الورادة على لسان النبي ﷺ، ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك لما كان التمسك بها صحيحاً، وكان الاسترواح إليها خطأ، وهو بعيد عن أهل الإجماع.

وأما المعقول؛ فهو أن النبي ﷺ كان إذا أراد التخصيص ببعض الأمة نص عليه، كما ذكرناه في مسألة خطاب النبي ﷺ للواحد هل هو خطاب للباقين؟ ولولا أن الخطاب المطلق العام يكون خطاباً للكل لما احتاج إلى التخصيص.

والجواب: عن النصوص الدالة على كون النبي ﷺ مبعوثاً إلى الناس كافة إنها إنما تلزم أن لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة إلى كل الناس على المخاطبة للكل بالأحكام الشرعية شفاهاً، وليس كذلك، بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة، وتعريف البعض بنصب الدلائل والإمارات، وقياس بعض الوقائع على بعض[2]، ويدل على ذلك أن أكثر الأحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب

---

(١) «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، وفي لفظ: «كحكمي على الجماعة»، قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي: ليس له أصل بهذا اللفظ، وسئل عنه المزي والذهبي؛ فأنكراه.

انظر ما ذكره ابن كثير في: «تفسيره سورة الممتحنة» عن هذا الحديث، وما ذكره العجلوني في: «كشف الخفا».

(٢) لم يدع المستدل أن المعدوم مشافه بالخطاب، إنما ادعى أن الخطاب متناول له عند أهليته للتكليف، وانطباق اللقب المنادى به عليه، واستدل على ذلك بما هو واضح في إثباته؛ فلم يكن ما أجيب به ملاقياً للدليل.

شـفاهاً لقلـة النصوص وندرتهـا، وكـثرة الوقـائع[1] ومـا لـزم من ذلـك أن لا يكـون النبي ﷺ رسـولاً، ولا مبلغـاً بالنسـبة إلى الأحكـام التي لـم تثبت بالخطـاب شفاهاً.

فإن قيل: والدلائل التي يمكن الاحتجاج بها في الأحكام الشـرعية على من وجد بعد للنبي ﷺ غـير الخطـاب فيمـا ذكرتموه، إنما يعلم كونهـا حجـة بالدلائل الخطابيـة؛ فإذا كـان الخطـاب الموجود في زمن النبي ﷺ لا يتنـاول من بعده؛ فقد تعذر الاحتجاج به عليه.

قلنا: أمكن معرفـة كونهـا حجة بـالنقل عن النبي ﷺ؛ أنـه حكم بكونها حجة على من بعده، أو بالإجماع المنقول عن الصحابة على ذلك[2].

وأما قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعـة»؛ فالكلام في اختصاصه بالموجودين في زمنه؛ كالكلام في الأول.

وأما انعقاد الإجماع على صحة الاستدلال بالآيات والأخبار الواردة على لسانه ﷺ على من وجد بعده، وهو أشبه بحجج الخصوم.

فجوابـه: إنـا بينـا امتنـاع المخاطبـة لمن ليس بموجود بما لا مراء فيـه[3] وعند ذلك؛ فيجب اعتقاد استناد أهل الإجماع إلى النصوص من جهة معقولها لا من

---

(١) النصوص وإن كانت محصورة لكنها قواعد كلية بنفسها تارة. وبالقرائن والأدلة الخارجية تارة أخرى؛ فلا يبعد أن يحكم بها فيما لا يحصى من أعيان الوقائع والقضايا الجزئية وقت الخطاب، وبذلك عمت الشريعة الموجود والمعدوم، وإن لم يكن المعدوم مشافهاً بها منه ﷺ.

(٢) وكذلك يمكن معرفة تناولها المعدوم بالأدلة المتقدمة؛ فتتضافر الأدلة على أنه مكلف بها.

(٣) إنما استدل بما يثبت أن المعدوم وقت الخطاب لا يوصف بأنه مشافه به منه ﷺ، أما إن خطابه وشرائعه لـم تتناوله؛ فلم تتعرض له أدلتـه بنفي ولا إثبات، وعند ذلك لا تتعارض الأدلة؛ فلا يحتاج إلى الجمع بينها بما ذكر.

جهة ألفاظها جمعاً بين الأدلة.

وأما ما ذكروه من المعنى؛ فقد سبق جوابه في مسألة خطاب النبي للواحد من الأمة[1].

* المسألة الثالثة والعشرون[2]:

اختلفوا في المخاطب؛ هل يمكن دخوله في عموم خطابه لغة أو لا؟

والمختار دخوله وعليه اعتماد الأكثرين، وسواء كان خطابه العام أمراً، أو نهياً، أو خبراً.

أما الخبر؛ فكما في قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾؛ فإن اللفظ بعمومه يقتضي كون كل شيء معلوماً لله تعالى وذاته وصفاته أشياء؛ فكانت داخلة تحت عموم الخطاب.

والأمر؛ فكما لو قال السيد لعبده: «من أحسن إليك؛ فأكرمه»؛ فإن خطابه لغة يقتضي إكرام كل من أحسن إلى العبد؛ فإذا أحسن السيد إليه صدق عليه أنه من جملة المحسنين إلى العبد؛ فكان إكرامه على العبد لازماً بمقتضى عموم خطاب السيد.

وكذلك في النهي؛ كما إذا قال له: «من أحسن إليك؛ فلا تسيء إليه»، وهذا في الوضوح غير محتاج إلى الإطناب فيه.

فإن قيل: ما ذكرتموه يمتنع العمل به للنص والمعنى:

---

(١) سبق أيضاً ما فيه تعليقاً هناك.

(٢) ما اختاره في هذه المسألة واستدل عليه يؤيد مذهب خصمه في أن للعموم صيغاً، وينقض ما اختاره من التوقف في صيغ العموم، ويقضي على أدلته ومناقشته هناك.

أما النص؛ فقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ وذاته وصفاته أشياء، وهو غير خالق لها، ولو كان داخلاً في عموم خبره؛ لكان خالقاً لها، وهو محال.

وأما المعنى؛ فإن السيد إذا قال لعبده: «من دخل داري؛ فتصدق عليه بدرهم»، ولو دخل السيد؛ فإنه يصدق عليه إنه من الداخلين إلى الدار ومع ذلك لا يحسن أن يتصدق عليه العبد بدرهم، ولو كان داخلاً تحت عموم أمره؛ لكان ذلك حسناً.

قلنا: أما الآية؛ فإنها بالنظر إلى عموم اللفظ تقتضي كون الرب تعالى خالقاً لذاته وصفاته، غير أنه لما كان ممتنعاً في نفس الأمر عقلاً كان مخصصاً لعموم الآية، ولا منافاة بين دخوله في العموم بمقتضى اللفظ، وخروجه عنه بالتخصيص[1]، وكذلك الحكم فيما ذكروه من المثال؛ فإنه بعمومه مقتض للتصدق على السيد عند دخوله، غير أنه بالنظر إلى القرينة الحالية، والدليل المخصص امتنع ثبوت حكم العموم في حقه، ولا منافاة كما سبق.

*** المسألة الرابعة والعشرون:**

اختلف العلماء في قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ هل يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع مال كل مالك، أو أخذ صدقة واحدة من نوع واحد؟

والأول: مذهب الأكثرين.

---

(١) وأيضاً؛ فإخباره تعالى عن نفسه في الآية بأنه خالق يمنع من دخوله في عموم قوله: ﴿كل شيء﴾؛ وإلا كان مخلوقاً لنفسه، وذلك محال لما يلزمه من كونه سابقاً على نفسه لكونه خالقها متأخراً عنها لكونه مخلوقاً لها، وسبق الشيء نفسه وتأخيره عنها في الوجود محال؛ فالآية أيضاً دالة على تخصيص عموم المفعول.

والثاني: مذهب الكرخي[1].

احتج القائلون بتعميم كل نوع بأنه تعالى أضاف الصدقة إلى جميع الأموال بقوله: ﴿من أموالهم﴾ والجمع المضاف من ألفاظ العموم على ما عرف من مذهب أربابه؛ فنزل ذلك منزلة قوله: «خذ من كل نوع من أموالهم صدقة»؛ فكانت الصدقة متعددة بتعدد أنواع الأموال.

وللنافي أن يقول: المأمور به صدقة منكرة مضافة إلى جملة الأموال؛ فمهما أخذ من نوع واحد منها من المالك صدقة؛ صدق قول القائل: (أخذ من أمواله صدقة) لأن المال الواحد جزء من الأموال؛ فإذا أخذت الصدقة من جزء المال صدق أخذها من المال.

ولهذا؛ وقع الإجماع على أن كل درهم ودينار من دراهم المالك ودنانيره موصوف بأنه من ماله، ومع ذلك؛ فإنه لا يجب أخذ الصدقة من خصوص كل درهم ودينار له.

والأصل أن يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض.

وبالجملة؛ فالمسألة محتملة[2] ومأخذ الكرخي دقيق.

*** المسألة الخامسة والعشرون**[3]:

اللفظ العام إذا قصد به المخاطب الذم أو المدح؛ كقوله تعالى: ﴿إن الأبرار

---

(١) الكرخي هو أبو الحسين عبيدالله بن دلهم.

(٢) انتهى الآمدي من هذه المسألة بحيرة، وصرح بأنها محتملة؛ فكيف يقال: مسائل الأصول كلها قطعية، بل كيف يقال: كلها ظنية وفيها المشكوك في حكمه.

(٣) انظر ما سبق تعليقاً.

لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾، وكقوله: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾.

نقل الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أنه منع من عمومه حتى أنه منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلي؛ مصيراً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في الكلام، وإنما سيق لقصد الذم والمدح مبالغة في الحث على الفعل أو الزجر عنه.

وخالفه الأكثرون، وهو الحق من حيث أن قصد الذم أو المدح، وإن كان مطلوباً للمتكلم؛ فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه؛ إذ لا منافاة بين الأمرين.

وقد أتى بالصيغة الدالة على العموم؛ فكان الجمع بين المقصودين أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر، والله أعلم.

الصنف الرابع في تخصيص العموم

ويشتمل على مقدمة ومسألتين.

أما المقدمة؛ ففي بيان معنى التخصيص، وما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز.

أما التخصيص؛ فقد قال أبو الحسين البصري: هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، وذلك مما لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب.

أما على مذهب أرباب الخصوص؛ فلأن الخطاب عندهم منزل على أقل ما يحتمله اللفظ؛ فلا يتصور إخراج شيء منه.

(١) انتهى الآمدي من هذه المسألة بحيرة، وصرح بأنها محتملة؛ فكيف يقال: مسائل الأصول كلها قطعية، بل كيف يقال: كلها ظنية وفيها المشكوك في حكمه.

(٢) انظر ما سبق تعليقاً.

وأما على مذهب أرباب الاشتراك؛ فمن جهة أن العمل باللفظ المشترك في بعض محامله لا يكون إخراجاً لبعض ما تناوله الخطاب عنه، بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض.

وأما على مذهب أرباب الوقف فظاهر؛ إذ اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص أو للعموم، وهو صالح لاستعماله في كل واحد منهما؛ فإن قام الدليل على أنه أريد به العموم وجب حمله عليه، وامتنع إخراج شيء منه، وإن قام الدليل على أنه للخصوص لم يكن اللفظ؛ إذ ذاك دليل على العموم ولا متناولاً له؛ فلا يتحقق بالحمل على الخاص إخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله الصالح لها.

وأما على مذهب أرباب العموم؛ فغايته أن اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص، وعلى هذا؛ فإن لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة وجب إجراء اللفظ على جميع محامله من غير إخراج شيء منها، وإن قام الدليل على مخالفة الحقيقة، وامتناع العمل باللفظ في الاستغراق وجب صرفه إلى محمله المجازي، وهو الخصوص، وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولاً للحقيقة، وهي الاستغراق؛ فلا تحقق لإخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه؛ إذ هو حالة كونه مستعملاً في المجاز لا يكون مستعملاً في الحقيقة وعلى هذا؛ فإطلاق القول بتخصيص العام وإن هذا عام مخصص لا يكون حقيقة.

وإذا عرف ذلك؛ فالتخصيص على ما يناسب مذهب أرباب العموم، هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة، إنما هو الخصوص وعلى ما يناسب مذهب أرباب الاشتراك تعريف أن المراد باللفظ الصالح للعموم

والخصوص، إنما هو الخصوص، والمعرف لذلك بأي طريق كان يسمى مخصصاً، واللفظ المصروف عن جهة العموم إلى الخصوص مخصصاً[1].

وإذا عرف معنى تخصيص العموم؛ فاعلم أن كل خطاب لا يتصور فيه معنى الشمول؛ كقوله ﷺ لأبي بردة: «تجزئك ولا تجزىء أحداً بعدك»؛ فلا يتصور تخصيصه لأن التخصيص على ما عرف صرف اللفظ عن جهة العموم إلى جهة الخصوص، وما لا عموم له لا يتصور فيه هذا الصرف، وأما ما يتصور فيه الشمول والعموم؛ فيتصور فيه التخصيص، وسواء كان خطاباً أو لم يكن خطاباً؛ كالعلة الشاملة لإمكان صرفه عن جهة عمومه إلى جهة خصوصه هذا إتمام المقدمة.

وأما المسائل؛ فمسألتان:

* المسألة الأولى:

اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على أي حال كان من الأخبار والأمر وغيره، خلافاً لشذوذ لا يؤبه لهم في تخصيصه الخبر.

ويدل على جواز ذلك الشرع والمعقول:

أما الشرع؛ فوقوع ذلك في كتاب الله تعالى كقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾، و﴿هو على كل شيء قدير﴾، وليس خالقاً لذاته، ولا قادراً عليها وهي شيء، وقوله تعالى: ﴿ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم﴾.

وقد أتت على الأرض والجبال لم تجعلها رميماً، وقوله تعالى: ﴿تدمر كل

---

(١) «مخصصاً» فيه تحريف، والصواب أن يقال: «مخصص» بالرفع لكونه خبراً عن قوله واللفظ المصروف، أو أن يقدر قبله ناصب؛ فيقال: «يسمى مخصصاً».

شيء﴾، ﴿أوتيت من كل شيء﴾ إلى غير ذلك من الآيات الخبرية المخصصة حتى إنه قد قيل لم يرد عام إلا وهو مخصص، إلا في قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾، ولو لم يكن ذلك جائزاً لما وقع في الكتاب.

وأما المعقول؛ فهو إنه لا معنى لتخصص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه إلى جهة الخصوص بطريق المجاز كما سبق تقريره.

والتجوز غير ممتنع في ذاته، ولهذا؛ لو قدرنا وقوعه لم يلزم المحال عنه لذاته، ولا بالنظر إلى وضع اللغة ولهذا؛ يصح من اللغوي أن يقول: «جاءني كل أهل البلد» وإن تخلف عنه بعضهم ولا بالنظر إلى الداعي إلى ذلك، والأصل عدم كل مانع سوى ذلك.

ويدل على جواز تخصيص الأوامر العامة وإن لم نعرف فيها خلافاً قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ مع خروج أهل الذمة عنه، وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾، و﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ مع أنه ليس كل سارق يقطع، ولا كل زان يجلد، وقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنه.

فإن قيل: القول بجواز تخصيص الخبر مما يوجب الكذب في الخبر لما فيه مخالفة المخبر للخبر، وهو غير جائز على الشارع كما في نسخ الخبر.

قلنا: لا نسلم لزوم الكذب، ولا وهم الكذب بتقدير إرادة جهة المجاز، وقيام الدليل على ذلك، وإلا كان القائل إذا قال: «رأيت أسداً» وأراد به الإنسان أن يكون كاذباً، إذا تبينا أنه لم يرد الأسد الحقيقي، وليس كذلك بالإجماع وعلى

هذا؛ فلا نسلم امتناع نسخ الخبر كما سيأتي تقريره[1].

*** المسألة الثانية:**

اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه في الغاية التي يقع انتهاء التخصص إليها.

فمنهم من قال: بجواز انتهاء التخصيص في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد ومنهم من أجاز ذلك في (من) خاصة دون ما عداها من أسماء الجموع؛ كالرجال والمسلمين وجعل نهاية التخصيص فيها أن يبقى تحتها ثلاثة، وهذا هو مذهب القفال من أصحاب الشافعي.

ومنهم من جعل نهاية التخصيص في جميع الألفاظ العامة جمعاً كثيراً يعرف من مدلول اللفظ، وإن لم يكن محدداً، وهو مذهب أبي الحسين البصري، وإليه ميل إمام الحرمين وأكثر أصحابنا[2].

احتج من جوز الانتهاء في التخصيص إلى الواحد؛ بالنص، والإطلاق، والمعنى.

أما النص؛ فقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ وأراد به نفسه وحده.

وأما الإطلاق؛ فقول عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) لسعد بن أبي وقاص، وقد أنفذ إليه القعقاع مع ألف فارس: «قد أنفذت إليك ألفي رجل» أطلق اسم الألف الأخرى، وأراد بها القعقاع[3].

---

(١) سيأتي أيضاً في التعليق هناك بيان ما هو الحق من ذلك إن شاء الله.

(٢) سبق تعليقاً ترجمة أبي بكر القفال، وأبي الحسين البصري، وإمام الحرمين.

(٣) سعد هو ابن مالك القرشي الزهري أبو إسحاق ابن أبي وقاص، صحابي مشهور، هو أحد =

وأما المعنى؛ فمن وجهين:

الأول: أنه لو امتنع الانتهاء في التخصيص إلى الواحد؛ فإما أن يكون لأن الخطاب صار مجازاً، أو لأنه إذا استعمل اللفظ فيه لم يكن مستعملاً فيما هو حقيقة فيه من الاستغراق، وكل واحد من الأمرين لو قيل بكونه مانعاً؛ لزم امتناع تخصيص العام مطلقاً ولا بعدد ما؛ لأنه يكون مجازاً في ذلك العدد، وغير مستعمل فيما هو حقيقة فيه، وذلك خلاف الإجماع.

الثاني: أن استعمال اللفظ في الواحد من حيث أنه بعض من الكل يكون مجازاً كما في استعماله في الكثرة؛ فإذا جاز التجوز باللفظ العام عن الكثرة؛ فكذا في الواحد، ولقائل أن يقول: أما الآية فهي محمولة على تعظيم المتكلم، وهو بمعزل عن التخصيص بالواحد.

وأما الإطلاق العمري؛ فمحمول على قصد بيان أن ذلك الواحد قائم مقام الألف، وهو غير معنى التخصيص.

وأما المعنى الأول؛ فلا نسلم الحصر فيما قيل من القسمين، بل المنع من ذلك، إنما كان لعدم استعماله لغة، وأما المعنى الثاني؛ فمبني على جواز إطلاق اللفظ العام، وإرادة الواحد مجازاً، وهو محل النزاع.

وأما حجة أبي الحسين البصري؛ فإنه قال: لو قال القائل: «قتلت كل من في البلد، وأكلت كل رمانة في الدار» وكان فيها تقديراً ألف رمانة، وكان قد قتل شخصاً واحداً أو ثلاثة، وأكل رمانة واحدة، أو ثلاث رمانات؛ فإن كلامه يعد

= العشرة المبشرين بالجنة.

والقعقاع هو ابن عمرو بن معبد التميمي؛ كان من الفرسان. انظر ترجمتهما وما قيل فيهما من الثناء في كتاب «الإصابة» لابن حجر.

مستقبحاً مستهجناً عند أهل اللغة، وكذلك إذا قال لعبده: «من دخل داري؛ فأكرمه»، أو قال لغيره: «من عندك»، وقال: أردت به زيداً وحده، أو ثلاثة أشخاص معينة، أو غير معينة؛ كان قبيحاً مستهجناً، ولا كذلك فيما إذا حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ؛ فإنه يعد موافقاً مطابقاً لوضع أهل اللغة.

وهذه الحجة وإن كانت قريبة من السداد، وقد قلده فيها جماعة كثيرة، إلا أن لقائل أن يقول: متى يكون ذلك مستهجناً منه؟ إذا كان مريداً للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ، وقد اقترن به قرينة، أو إذا لم يكن الأول ممنوع والثاني مسلم، وبيان ذلك النص وصحة الإطلاق.

أما النص؛ فقوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ وأراد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الأشجعي[1] بعينه من جملة الناس، ولم يعد ذلك مستهجناً لاقترانه بالدليل.

وأما الإطلاق؛ فصحة قول القائل: «أكلت الخبز واللحم، وشربت الماء» والمراد به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ولم يكن ذلك مستقبحاً لاقترانه بالدليل، نعم إذا أطلق اللفظ العام وكان الظاهر منه إرادة الكل، أو ما يقاربه في الكثرة، وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ من غير اقتران دليل به يدل عليه؛ فإنه يكون مستهجناً، وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين؛ فعليك بالاجتهاد في الترجيح[2].

---

(١) نعيم بن مسعود يكنى أبا سلمة الأشجعي، صحابي مشهور، أسلم ليالي الخندق، وقتل في خلافة عثمان، وقيل: أول خلافة علي في وقعة الجمل.

(٢) اعترف المؤلف بأن المسألة اجتهادية وترك الترجيح للناظر فيها، والذي يظهر لي أن نهاية التخصيص في ألفاظ العموم تختلف باختلاف التراكيب وقرائن الأحوال.

انظر «المنهاج» للبيضاوي وما كتب عليه.

الصنف الخامس: في أدلة تخصيص العموم

وهي قسمان: متصلة ومنفصلة.

القسم الأول في الأدلة المتصلة

وهي أربعة أنواع: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية.

* النوع الأول ـ الاستثناء:

وفيه مقدمة ومسائل:

أما المقدمة؛ ففي معنى الاستثناء، وصيغه، وأقسامه.

أما الاستثناء؛ فقال الغزالي: هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول، وهو باطل من وجهين:

الأول: أنه ينتقض بآحاد الاستثناءات؛ كقولنا: «جاء القوم إلا زيداً»؛ فإنه استثناء حقيقة، وليس بذي صيغ، بل صيغة واحدة، وهي إلا زيداً.

الثاني: أنه يبطل بالأقوال الموجبة لتخصيص العموم الخارجة عن الاستثناء؛ فإنها صيغ مخصوصة، وهي محصورة لاستحالة القول بعدم النهاية في الألفاظ الدالة، وهي دالة على أن المذكور بها لم يرد بالقول الأول، وليست من الاستثناء في شيء، وذلك كما لو قال القائل: «رأيت أهل البلد، ولم أر زيداً، واقتلوا المشركين، ولا تقتلوا أهل الذمة، ومن دخل داري؛ فأكرمه، والفاسق منهم أهنه، وأهل البلد كلهم علماء، وزيد جاهل»... إلى غير ذلك.

وقال بعض المتبحرين من النحاة: الاستثناء إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ (إلا)، أو ما يقوم مقامه، وهو منتقض بقول القائل: «رأيت أهل البلد، ولم أر زيداً»؛ فإنه قائم مقام قوله: إلا زيداً في إخراج بعض من الجملة عن

الجملة، وليس باستثناء.

وقيل: إنه عبارة عما لا يدخل في الكلام، إلا لإخراج بعضه بلفظ (إلا)، ولا يستقل بنفسه، وهو أيضاً مدخول من وجهين:

الأول: أن الاستثناء لا لإخراج بعض الكلام، وإنما يكون إخراجاً لبعض ما دل عليه الكلام الأول، وفرق بين الأمرين.

الثاني: أنه لو قال القائل: «جاء القوم غير زيد»؛ فإنه استثناء مع أن لفظه (غير) قد وجد فيها جميع ما ذكره من القيود سوى قوله: لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه؛ فإن غيراً قد يدخل في الكلام لغرض النعتية إذا لم يجز في موضعها (إلا)؛ كقولك: «عندي درهم غير جيد»؛ فإنه لا يحسن أن تقول في موضعها: «عندي درهم إلا جيداً»؛ فلا جرم كانت نعتاً للدرهم وتابعة له في إعرابه، وهذا بخلاف ما إذ قلت: «عندي درهم غير قيراط»؛ فإن غير تكون استثنائية منصوبة لإمكان دخول إلا في موضعها، ويمكن أن يقال ها هنا: إن النعتية ليست استثنائية؛ فلا ترد على الحد، والمختار في ذلك أن يقال:

الاستثناء؛ عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف (إلا) أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، ليس بشرط ولا صفة ولا غاية.

فقولنا: (لفظ) احتراز عن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص.

وقولنا: (متصل بجملة) احتراز عن الدلائل المنفصلة.

وقولنا: (لا يستقل بنفسه) احتراز عن مثل قولنا: «قام القوم، وزيد لم =

يقم».

وقولنا: (دال) احتراز عن الصيغ المهملة.

وقولنا: (على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به) احتراز عن الأسماء المؤكدة والنعتية. كقول القائل: جاءني القوم العلماء كلهم.

وقولنا: (بحرف إلا أو أخواتها) احتراز عن قولنا: قام القوم دون زيد، وفيه احتراز عن أكثر الإلزامات السابق ذكرها.

وقولنا: (ليس بشرط) احتراز عن قول القائل لعبده: من دخل داري؛ فأكرمه إن كان مسلماً.

وقولنا: (ليس بصفة) احتراز من قول القائل: جاءني بنو تميم الطوال.

وقولنا: (ليس بغاية) احتراز عن قول القائل لعبده: أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار وهذا الحد مطرد منعكس لا غبار عليه.

وإذا عرف معنى الاستثناء؛ فصيغه كثيرة وهي: إلا، وغير، وسوى، وخلا، وحاشا، وعدا، وما عدا، وما خلا، وليس، ولا يكون... ونحوه، وأم الباب في هذه الصيغ (إلا) لكونها حرفاً مطلقاً، ولوقوعها في جميع أبواب الاستثناء لا غير، ولها أحكام مختلفة في الإعراب مستقصاة في كتب أهل الأدب لا مناسبة لذكرها فيما نحن فيه، كما قد فعله من غلب عليه حب العربية.

وهو منقسم إلى الاستثناء من الجنس، ومن غير الجنس كما يأتي تحقيقه عن قريب إن شاء الله تعالى، ويجوز أن يكون متأخراً عن المستثنى منه كما ذكرناه من الأمثلة، وأن يكون متقدماً عليه مع الاتصال؛ كقولك: (خرج إلا زيداً القوم) ومنه قول الكميت:

فمـــا لي إلا آل أحمـد شـــــيعة ومـــا لي إلا مذهب الحق مذهب[1]

ويجوز الاستثناء من الاستثناء من غير خلاف؛ كقول القائل: «له على عشرة دراهم، إلا أربعة، إلا اثنين»، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين﴾ إلى قوله: ﴿إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته﴾ استثنى آل لوط من أهل القرية، واستثنى المرأة من الآل المنجين من الهلاك، وهذا ما أردنا ذكره من المقدمة.

وأما المسائل فخمس:

* المسألة الأولى:

شرط صحة الاستثناء عند أصحابنا وعند الأكثرين أن يكون متصلاً بالمستثنى منه حقيقة من غير تخلل فاصل بينهما، أو في حكم المتصل، وهو ما لا يعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من كلامه الأول عرفاً، وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس، أو سعال مانع من الاتصال حقيقة.

ونقل عن ابن عباس؛ أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل، وإن طال الزمان شهراً، وذهب بعض أصحاب مالك إلى جواز تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع إضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله تعالى، ولعله مذهب ابن عباس.

وذهب بعض الفقهاء إلى صحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله تعالى

---

(١) ويروى: وما لي إلا مشعب الحق مشعب.

البيت للكميت بن زيد الأسدي من قصيدة يمدح بها آل البيت مطلعها:

طربت ومـــا شـــوقاً إلى البيـض أطرب ولا لعبـــاً منـي وذو الشـــيب يلعـب

ولـــم يـــلهني دار ولا رســـم منزل ولـــم يتـــطربني بنـــان مخضـــب

دون غيره.

حجة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه:

الأول: ما روي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «من حلف على شيء؛ فرأى غيره خيراً منه؛ فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه»، وروي: «فليكفر عن يمينه، وليأت الذي هو خير»[1] ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحاً لأرشد النبي ﷺ إليه لكونه طريقاً مخلصاً للحالف عند تأمل الخير في البر وعدم الحنث، لأن النبي ﷺ إنما يقصد التيسير والتسهيل، ولا يخفى أن الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير؛ فحيث لم يرشد إليه دل على عدم صحته.

الثاني: أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاماً منتظماً، ولا معدوداً من كلام العرب ولهذا؛ فإنه لو قال: «لفلان على عشرة دراهم» ثم قال بعد شهر أو سنة: «إلا درهماً»، وقال: «رأيت بني تميم» ثم قال بعد شهر: «إلا زيداً»؛ فإنه لا يعد استثناءً ولا كلاماً صحيحاً كما لو قال: «رأيت زيداً» ثم قال بعد شهر: «قائماً»؛ فإنهم لا يعدونه بذلك مخبراً عن زيد بشيء، وكذلك لو قال السيد لعبده: «أكرم زيداً» ثم قال بعد شهر: «إن دخل داري»؛ فإنهم لا يعدون ذلك شرطاً.

الثالث: أنه لو قيل بصحة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق، ولا كذب كاذب، ولا حصل وثوق بيمين، ولا وعد ولا وعيد، ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح، وبيع وإجارة، ولا لزوم معاملة أصلاً لإمكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين، ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية، وهو محال.

---

(١) الحديث في «صحيح مسلم» من طريق عدي بن حاتم، وقد روي بمعناه أحاديث كثيرة من طرق متعددة.

احتج الخصوم بأربعة أمور:

الأول: ما روي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «والله لأغزون قريشاً»، ثم سكت، وقال بعده: «إن شاء الله»، ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله لكونه مقتدي به.

وأيضاً ما روي عنه ﷺ؛ أنه سألته اليهود عن عدة أهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه، فقال: «غداً أجيبكم» ولم يقل: «إن شاء الله»؛ فتأخر عنه الوحي مدة بضعة عشر يوماً، ثم نزل عليه: ﴿ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهراً﴾ إلى قوله: ﴿ولا تقولن لشيءٍ إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت﴾.

فقال: إن شاء الله بطريق الإلحاق بخبره الأول[1]، ولو لم يكن ذلك صحيحاً لما فعله.

الثاني: أن ابن عباس ترجمان القرآن، ومن أفصح فصحاء العرب، وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل، وذلك يدل على صحته.

الثالث: إن الاستثناء بيان وتخصيص للكرم الأول؛ فجاز تأخيره؛ كالنسخ والأدلة المنفصلة المخصصة للعموم.

الرابع: أن الاستثناء رافع لحكم اليمين؛ فجاز تأخيره؛ كالكفارة.

والجواب عن الخبر الأول: أن سكوته قبل الاستثناء يحتمل أنه من

---

(١) انظر «تفسير ابن جرير» أول سورة الكهف؛ (فإنه ذكر القصة مفصلة من طريق محمد بن إسحاق عن شيخ من أهل مصر) ليتبين لك أن الأثر من هذا الطريق غير صحيح لعنعنة محمد بن إسحاق، وهو مدلس ولجهالة شيخه، وليتبين لك تصرف الآمدي في النقل؛ فإنه ذكر أن اليهود هم الذين سألوا النبي ﷺ، والذي ذكره ابن جرير أن السائل هم المشركون لكن بما أشار به عليهم اليهود، وزاد الآمدي

السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي كما أسلفناه، ويجب الحمل عليه موافقة لما ذكرناه من الأدلة.

وعن الخبر الثاني: أن قوله ﷺ: إن شاء الله، ليس عائداً إلى خبر الأول، بل إلى ذكر ربه إذا نسي؛ تقديره: أذكر ربي إذا نسيت إن شاء الله، وذلك كما إذا قال القائل لغيره: «افعل كذا» فقال: إن شاء الله، أي: أفعل إن شاء الله.

وعن المنقول عن ابن عباس؛ إن صح ذلك[1]؛ فلعله كان يعتقد صحة إضمار الاستثناء، ويدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى، وإن تأخر الاستثناء لفظاً، وهو غير ما نحن فيه، وإن لم يكن كذلك؛ فهو أيضاً مخصوم بما ذكرناه من الأدلة، واتفاق أهل اللغة على إبطاله ممن سواه.

وعن الوجه الثالث: أنه قياس في اللغة؛ فلا يصح لما سبق ثم هو منقوض بالخبر والشرط كما سبق. كيف والفرق بين التخصيص والاستثناء واقع من جهة الجملة من حيث أن التخصيص قد يكون بدليل العقل والحس، ولا كذلك الاستثناء وبينه وبين النسخ؛ إن النسخ مما يمتنع اتصاله بالمنسوخ، بخلاف الاستثناء.

وعن الوجه الرابع: بالفرق وهو أن الكفارة رافعة لإثم الحنث لا لنفس الحنث، والاستثناء مانع من الحنث؛ فما التقيا في الحكم حتى يصح قياس أحدهما على الآخر، كيف وإن الخلاف إنما وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع، ولا قياس في اللغة على ما سبق.

---

(١) هذا الأثر ذكره ابن جرير وابن كثير من طريق سليمان الأعمش عن مجاهد، عن ابن عباس، والأعمش مدلس، وقد عنعن ولما سئل عن سماعه الأثر من مجاهد قال: حدثني به ليث بن أبي سليم؛ وليث ضعيف.

*المسألة الثانية:

اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس؛ فجوزه أصحاب أبي حنيفة ومالك، والقاضي أبو بكر، وجماعة من المتكلمين، والنحاة، ومنع منه الأكثرون.

وأما أصحابنا؛ فمنهم من قال: بالنفي، ومنهم من قال: بالإثبات.

احتج من قال ببطلان بعضه: بأن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثني، ومنه نقول: ثنيت الشيء إذا عطفت بعضه على بعض، وثنيت فلاناً عن رأيه، وثنيت عنان الفرس.

وحقيقته أنه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، وذلك غير متحقق في مثل قول القائل: (رأيت الناس، إلا الحمر) لأن الحمر المستثناة غير داخلة في مدلول المستثنى منه، حتى يقال بإخراجها وثنيها عنه، بل الجملة الأولى باقية بحالها لم تتغير، ولا تعلق للثاني بالأول أصلاً ومع ذلك؛ فلا تحقق للاستثناء من اللفظ، ولا يمكن أن يقال بصحة الاستثناء بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى بين المستثنى والمستثنى منه، وإلا لصح استثناء كل شيء ضرورة أنه ما من شيئين إلا وهما مشتركان في معنى عام لهما، وليس كذلك كيف وأنه لو قال القائل: (جاء العلماء إلا الكلاب وقدم الحاج، إلا الحمير) كان مستهجناً لغة وعقلاً، وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً إلى أهل اللغة.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الاستثناء مأخوذ من الثني، بل من التثنية، وكأن الكلام كان واحداً فثني، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

فإن قيل: لو كان الاستثناء مأخوذاً من التثنية؛ لكان كل ما وجد فيه

معنى التثنية من الكلام استثناء، وليس كذلك.

قلنا: ولو كان مأخوذاً من الثني؛ لكان كل ما وجد فيه الثني والعطف استثناء، وليس كذلك ولهذا؛ لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض، أو عطف عنان الفرس إنه استثناء.

قولكم: إن الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ؛ دعوى في محل النزاع، وكيف يدعي ذلك مع قول الخصم بصحة الاستثناء من غير الجنس، ولا دخول للمستثنى تحت المستثنى منه، وما ذكرتموه من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته في اللغة ولهذا؛ فإنه لو قال القائل في دعائه: «يا رب الكلاب والحمير وخالقهم، ارزقني وأعطني» كان مستهجناً، وإن كان صحيحاً من جهة اللغة والمعنى.

ثم وإن سلمنا امتناع صحة الاستثناء من نفس الملفوظ به مطابقة؛ فما المانع من صحته نظراً إلى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثنى منه في المعنى اللازم المدلول للفظ مطابقة؛ كما قال الشافعي؛ إنه لو قال القائل: «لفلان على مئة درهم، إلا ثوباً»؛ فإنه يصح ويكون معناه إلا قيمة ثوب لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما، وكما قاله أبو حنيفة في: استثناء المكيل من الموزون، وبالعكس لاشتراكهما في علة الربا.

قولكم: لو صح ذلك لصح استثناء كل شيء من كل شيء، ليس كذلك، وما المانع أن تكون صحة الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثنى والمستثنى منه، كما إذا قال القائل: «ليس لي نخل إلا شجر، ولا إبل إلا بقر، ولا بنت إلا ذكر»، ولا كذلك فيما إذا قال: «ليس لفلان بنت، إلا أنه باع داره».

وأما القائلون بالصحة؛ فقد احتجوا بالمنقول والمعقول:

أما المنقول؛ فمن جهة القرآن والشعر والنثر.

أما القرآن؛ فقوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين﴾ وإبليس لم يكن من جنس الملائكة لقوله تعالى في آية أخرى: ﴿إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ والجن ليسوا من جنس الملائكة، ولأنه كان مخلوقاً من نار على ما قال: ﴿خلقتني من نار والملائكة من نور﴾، ولأن إبليس له ذرية على ما قال تعالى: ﴿أفتتخذونه وذريته أولياء﴾ ولا ذرية للملائكة؛ فلا يكون من جنسهم، وهو مستثنى منهم، وقوله تعالى: ﴿أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الأصنام... وغيرها، والباري تعالى ليس من جنس شيء من المخلوقات، وقوله تعالى: ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ استثنى الظن من العلم، وليس من جنسه، وقوله تعالى: ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاماً سلاماً﴾ استثنى السلام من اللغو، وليس من جنسه، قوله تعالى: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ والتجارة ليست من جنس الباطل، وقد استثناها منه، وقوله تعالى: ﴿فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون إلا رحمة منا﴾ استثنى الرحمة من نفي الصريخ والإنقاذ، وليست من جنسه، وقوله تعالى: ﴿لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم﴾ ومن رحم ليس بعاصم، بل معصوم، وليس المعصوم من جنس العاصم.

وقوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾ استثنى الخطأ من القتل، وليس من جنسه.

وأما الشعر؛ فمن ذلك قول القائل منهم:

وبلـــدة ليـــس بهـــــــا أنيـــس إلا اليعـــــــافير وإلا العيـــس[1]

والعيس ليست من جنس الأنيس.

وقال النابغة الذبياني:

وقفت فيهـــا أصيـلالاً أســـــائلها عيت جوابـاً ومـا بـالربع من أحد

إلا أواري لأيـــــاً مـــــا أبينهـــــا والنـؤي كـالحوض بالمظلومـــة الجلد

والأواري ليست من جنس أحد.

وقال:

ولا عيـب فيهـم غـير أن ســـيوفهم بهـن فلـول مـن قـراع الكتـــائب[2]

وليس فلول الســيوف عيباً لأربابهـا، بل فخراً لهم وقد اســتثناها من العيوب، وليست من جنسها.

وأما النثر؛ فقول العرب: ما زاد إلا ما نقص، وما بالدار أحد إلا الوتد، وما جاءني زيد إلا عمرو؛ استثنوا النقص من الزيادة، والوتد من أحد، وعمراً من زيد، وليس من جنسه.

---

(١) قائل البيت هو عامر بن الحارث النمري المعروف «بجران العود» (بفتح العين)، لقب بذلك لقوله يخاطب امرأتيه:

خـــذا حـــذراً يـــــا جـــــارتي فـــــإنني رأيت جران العود قد كاد يصلح رأيت جران

يعني: أنه كان اتخذ من جلد العود سوطاً يضرب به نساءه، واليعافير: أولاد البقر الوحشية، والعيس: إبل بيض يخالط بياضها شقرة.

(٢) أي: النابغة الذبياني، واسمه زياد بن معاوية أبو أمامة الغطفاني المضري، والبيت من قصيدة يمدح بها عمرو بن الحارث؛ مطلعها:

كليني لهـــم يـــــا أميمـــــة نـاصب وليـل أقاسيـــــــه بطـيء الكـــــواكب

تطـــــاول حتـــى قلـــت ليـــس بمنقـض وليـــس الـــذي يرعـــى النجـوم بـــــآيب

وأمـا المعقول؛ فهو أن الاسـتثناء لا يرفع جميع المسـتثنى منـه فصح؛ كاستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس.

ولقائل أن يقول: أما الآية الأولى؛ فلا نسلم أن إبليس لم يكن من جنس الملائكة.

قولكم: إنه كان من الجن، قلنا: لا منافاة بين الأمرين؛ فإنه قد قال ابن عباس وغيره من المفسرين: إن إبليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم: الجن؛ لأنهم كانوا خزان الجنان، وكان إبليس رئيسهم، وتسميته جنياً لنسبته إلى الجنة كما يقال: بغدادي ومكي، ويحتمل أنه سمي بذلك لاجتنانه واختفائه، ويدل على كونه من الملائكة أمران:

الأول: أن الله تعالى استثناه من الملائكة، والأصل أن يكون من جنسهم للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف في غيره.

الثاني: أن الأمر بالسجود لآدم، إنما كان للملائكة بدليل قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾، ولو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان عاصياً للأمر المتوجه إلى الملائكة لكونه ليس منهم؛ إذ الأصل عدم أمر وراء ذلك الأمر.

ودليل عصيانه قوله تعالى: ﴿إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾.

قولكم: إن إبليس له ذرية، ليس في ذلك ما ينافي كونه من جنس الملائكة؛ فلئن قلتم: بأن التوالد لا يكون إلا من ذكر وأنثى، والملائكة لا إناث فيهم بدليل قوله تعالى: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾ ذكر

ذلك في معرض الإنكار، والتوعد على قول ذلك.

قلنا: إنما يلزم من ذلك الإناث في الملائكة أن لو امتنع حصول الذرية إلا من جنسين، وهو غير مسلم.

قولكم: إن إبليس مخلوق من نار، والملائكة من نور، لا منافاة أيضاً بين ذلك وبين كونه من الملائكة.

وأما الآية الثانية؛ فاستثناء الرب تعالى فيها من المعبودين، وذلك قوله: ﴿ما كنتم تعبدون﴾، وهم كانوا ممن يعبد الله مع الأصنام؛ لأنهم كانوا مشركين لا جاحدين لله تعالى؛ فلا يكون الاستثناء من غير الجنس.

وأما الآية الثالثة؛ فجوابها من وجهين:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ عام في كل ما يسمى علماً، والظن يسمى علماً، ودليله قوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾ وأراد «إن ظننتموهن» لاستحالة اليقين بذلك؛ وذلك إن كان من الأسماء المتواطئة؛ فلا يكون الاستثناء من غير الجنس، وإن كان من الأسماء المشتركة أو المجازية؛ فلا يكون الاستثناء من غير الجنس، وإن كان من الأسماء المشتركة أو المجازية؛ فهو من جملة الأسماء العامة كما سبق.

الثاني: إن (إلا) فيها ليست للاستثناء، بل هي بمعنى (لكن) وكذلك الحكم فيما بعدها من الآيات.

وأما استثناء (اليعافير والعيس) من (الأنيس)؛ فليس استثناء من غير الجنس لأنها مما يؤنس بها؛ فهي من جنس الأنيس، وإن لم تكن من جنس الأنس، بل وقد يحصل الأنس بالآثار والأبنية والأشجار فضلاً عن الحيوان.

وأما استثناء (الأواري) من (أحد)؛ فإنما كان لأنه كما يطلق الأحد على الآدمي؛ فقد يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات، ولذلك يقال: رأيت أحد الحمارين، وركبت أحد الفرسين، ورميت أحد الحجرين وأحد السهمين؛ فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث إن الأواري مما يصدق عليها لفظة (أحد)، وبتقدير أن لا يكون من الجنس؛ فإلا ليست استثنائية حقيقة، بل بمعنى (لكن) كما سبق.

وأما (فلول السيوف)؛ فهو عيب في السيوف، وإن كان يسبب فلولها فخراً ومدحة لأربابها؛ فهو في الجملة استثناء من الجنس.

وقول العرب: (ما زاد إلا ما نقص) تقديره؛ ما زاد شيء إلا الذي نقص؛ أي: ينقص، وهو استثناء من الجنس.

وقولهم: (ما في الدار أحد إلا الوتد)؛ فجوابه كما سبق في (الأواري) من أحد، وقوله: (ما جاءني زيد إلا عمرو)؛ فإلا بمعنى (لكن).

وما ذكروه من المعقول، قولهم: إن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه؛ فشيء لا إشعار له بصحة الاستثناء من غير الجنس.

وأما استثناء (الدراهم) من (الدنانير) وبالعكس؛ فهو أيضاً محل النزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس، وإن تكلف بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجوهرية الثمنية؛ فآيل إلى الاستثناء من الجنس.

*** المسألة الثالثة:**

اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق؛ كقوله: «له علي عشرة على

عشرة»[1]، وإنما اختلفوا في استثناء النصف والأكثر.

فذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحة استثناء الأكثر حتى إنه لو قال: «له علي عشرة إلا تسعة» لم يلزمه سوى درهم واحد.

وزاد القاضي أبو بكر في آخر أقواله، والحنابلة وابن درستويه النحوي إلى المنع من ذلك.

وزاد القاضي أبو بكر والحنابلة القول بالمنع من استثناء المساوي.

وقد نقل عن بعض أهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح؛ فلا يقول: «له على مئة إلا عشرة، بل خمسة» أو غير ذلك.

احتج من قال بصحة استثناء الأكثر والمساوي بالمنقول والمعقول والحكم.

أما المنقول؛ فمن جهة القرآن والشعر.

أما القرآن؛ فقوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾، وقال: ﴿لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾؛ فإن استووا؛ فقد استثنى المساوي، وإن تفاوتوا؛ فأيهما كان أكثر؛ فقد استثناه.

كيف وإن الغاوين أكثر بدليل قوله تعالى: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾، وقوله تعالى: ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾، وقوله تعالى: ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾، و﴿لكن أكثرهم لا يعقلون﴾، و﴿لا يؤمنون﴾.

وأما الشعر؛ فقوله:

أدوا التي نقصت تسعين من مئة ... ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالاً

---

(١) ذكر القرافي عن ابن طلحة المالكي في كتابه «المدخل»: لو قال رجل لامرأته: «أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً لم تطلق»، وذلك يدل على قوله بصحة استثناء الكل.

وأما المعقول؛ فهو أن الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فيها؛ فجاز إخراج الأكثر به؛ كالتخصيص بالدليل المنفصل، وكاستثناء الأقل.

هذا ما يخص الأكثر.

وأما المساوي؛ فدليله قوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً نصفه﴾ استثنى النصف، وليس بأقل[1].

وأما الحكم؛ فعام للأكثر والمساوي، وهو أنه لو قال: «له علي عشرة»، واستثنى منها خمسة، أو تسعة؛ فإنه يلزمه في الأول خمسة، والثاني درهم باتفاق الفقهاء، ولولا صحة الاستثناء لما كان كذلك.

وفي هذه الحجج ضعف؛ إذ لقائل أن يقول: أما الآية؛ فالغاوون فيها، وإن كانوا أكثر من العباد المخلصين بدليل النصوص المذكورة؛ فلا نسلم أن (إلا) في قوله: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ للاستثناء، بل هي بمعنى (لكن) وإن سلمنا أنها للاستثناء، ولكن نحن إنما نمنع من استثناء الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به، كما إذا قال: «له علي مئة إلا تسعة وتسعين درهماً»، وأما إذا لم يكن العدد مصرحاً به كما إذا قال له: (خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف منها)؛ فإنه يصح، وإن كانت الزيوف في نفس الأمر أكثر في العدد، وكما إذا قال: «جاءني بنو تميم سوى الأوباش منهم»؛ فإنه يصح من غير استقباح، وإن كان عدد الأوباش منهم أكثر.

وأما الشعر؛ فلا استثناء فيه، بل معناه: أدوا المئة التي سقط منها تسعون،

---

(١) هذا الاستدلال مبني على أن (نصفه) بدل من (قليلاً)؛ فيكون في حكم المستثنى من الليل، والتقدير: قم الليل إلا نصفه، والجواب عنه فيما بعد مبني على أن (نصفه) بدل من (الليل)، والتقدير: قم نصف الليل إلا قليلاً، وكل من الإعرابين قال به جماعة من العلماء.

ولا يلزم أن يكون سقوطها بطريق الاستثناء.

وما ذكروه من المعقول؛ فحاصله يرجع إلى القياس في اللغة، وهو فاسد كما سبق.

كيف والفرق بين الأصل والفرع واقع من جهة الإجمال.

وأما التخصيص؛ فمن جهة أنه قد يكون بدليل منفصل، وبغير دليل لفظي كما يأتي.

وأما استثناء الأقل؛ فلكونه غير مستقبح، كما إذا قال: (له علي عشرة إلا درهماً)، ولا كذلك قوله: (له علي مئة إلا تسعة وتسعين).

وأما قوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل﴾؛ فلا دلالة فيه على جواز استثناء النصف؛ إذ النصف غير مستثنى، وإنما هو ظرف للقيام فيه، وتقديره قم الليل نصفه إلا قليلاً.

وأما الحكم؛ فدعوى الاتفاق عليه خطأ؛ فإن من لا يرى صحة استثناء الأكثر والمساوي؛ فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق، ولو قال: (له علي عشرة إلا عشرة) لزمه العشرة، وإنما ذهب إلى ذلك الفقهاء القائلون بصحة استثناء الأكثر والمساوي.

وأما من قال: بامتناع صحة استثناء الأكثر والمساوي؛ فقد احتج بأن الاستثناء على خلاف الأصل، لكونه إنكاراً بعد إقرار، وجحداً بعد اعتراف، غير إنا خالفناه في استثناء الأقل لمعنى لم يوجد في المساوي والأكثر؛ فوجب أن لا يقال بصحته فيه.

وبيان ذلك من وجهين:

الأول: أن المقرر ربما أقر بمال وقد وفى بعضه، غير أنه نسيه لقلته، وعند إقراره ربما تذكره؛ فاستثناه؛ فلو لم يصح استثناؤه لتضرر، ولا كذلك في الأكثر والنصف، لأنه قلما يتفق الذهول عنه.

والثاني: أنه إذا قال: (له علي مئة إلا درهماً) لم يكن مستقبحاً، وإذا قال: (له علي مئة إلا تسعة وتسعين) كان مستقبحاً والمستقبح في لغة العرب لا يكون من لغتهم.

وهذه الحجة ضعيفة أيضاً؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن الاستثناء على خلاف الأصل، والقول: بأنه إنكار بعد إقرار إنما يصح ذلك إن لو لم يكن المستثنى والمستثنى منه جملة واحدة، وإلا فلا، وإن سلمنا عدم الاتحاد ولكن لا نسلم مخالفة ذلك الأصل، بل الأصل قبوله لإمكان صدق المتكلم به، ودفعاً للضرر عنه، ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الأقل على خلاف الأصل، والقول بأن ذلك مستقبح ركيك في لغة العرب ليس فيه ما يمنع مع ذلك من استعماله ولهذا؛ فإنه لو قال: (له علي عشرة إلا درهماً) كان مستحسناً، ولو قال: (له علي عشرة إلا دانقاً ودانقاً...) إلى تمام عشرين مرة كان في غاية الاستقباح، وما منع ذلك من صحته واستعماله لغة.

*** المسألة الرابعة:**

الجمل المتعاقبة بالواو إذا تعقبها الاستثناء رجع إلى جميعها عند أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وإلى الجملة الأخيرة عند أصحاب أبي حنيفة.

وقال القاضي عبدالجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة: إن كان الشروع في الجملة الثانية إضراباً عن الأولى، ولا يضمر فيها شيء مما في الأولى؛ فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة، لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة

الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها، إلا وقد تم مقصوده منها.

وذلك على أقسام أربعة:

الأول: أن تختلف الجملتان نوعاً كما لو قال: (أكرم بني تميم، والنحاة البصريون[1]، إلا البغاددة)؛ إذ الجملة الأولى أمر، والثانية خبر.

القسم الثاني: أن تتحدا نوعاً، وتختلفا اسماً وحكماً كما لو قال: (أكرم بني تميم واضرب ربيعة، إلا الطوال)؛ إذ هما أمران.

الثالث: إن تتحدا نوعاً، وتشتركا حكماً، لا اسماً كما لو قال: (سلم على بني تميم، وسلم على بني ربيعة، إلا الطوال).

الرابع: إن تتحدا نوعاً، وتشتركا اسماً لا حكماً، ولا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض، كما لو قال: «سلم على بني تميم واستأجر بني تميم، إلا الطوال».

وأقوى هذه الأقسام في اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة القسم الأول ثم الثاني ثم الثالث والرابع.

وأما إن لم تكن الجملة الأخيرة مضربة عن الأولى، بل لها بها نوع تعلق؛ فالاستثناء راجع إلى الكل، وذلك أربعة أقسام:

القسم الأول: أن تتحد الجملتان نوعاً واسماً لا حكماً، غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال: (أكرم بني تميم وسلم على بني تميم، إلا الطوال) لاشتراكهما في غرض الإعظام.

القسم الثاني: أن تتحد الجملتان نوعاً، وتختلفا حكماً واسم الأولى

---

(١) «والنحاة البصريون» مبتدأ وخبر؛ أي: والنحاة هم البصريون ... إلخ.

مضمر في الثانية كما لو قال: (أكرم بني تميم، واستأجرهم إلا الطوال).

القسم الثالث: بالعكس من الذي قبله، كما لو قال: (أكرم بني تميم وربيعة، إلا الطوال).

القسم الرابع: أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة، إلا أنه قد أضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم، أو كان غرض الأحكام المختلفة فيها واحداً كما في آية القذف؛ فإن جملها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ أمر، وقوله: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ نهي، وقوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ خبر، غير أنها داخلة تحت القسم الأول من هذه الأقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والإهانة، وداخلة تحت القسم الثاني من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها.

وذهب المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الأصحاب إلى الوقف.

والمختار أنه مهما ظهر كون (الواو) للابتداء؛ فالاستثناء يكون مختصاً بالجملة الأخيرة، كما في القسم الأول من الأقسام الثانية المذكورة لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى، وهو ظاهر، وحيث أمكن أن تكون (الواو) للعطف، أو الابتداء كما في باقي الأقسام السبعة؛ فالواجب إنما هو الوقف.

وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وإبطالها، ولنبدأ من ذلك بحجج القائلين بالعود إلى الجميع:

الحجة الأولى: أن الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة، ولهذا؛ فإنه لا فرق في اللغة بين قوله: «اضرب الجماعة التي منها قتلة

وسـراق وزنـاة، إلا من تـاب» وبين قولـه: «اضرب من قتل وسـرق وزنـا، إلا من تاب» فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء إلى الجميع.

وهي غير صحيحة، وذلك لأنه إن قيل: إنه لا فارق بين الجملة والجملتين في أمر مـا؛ لزم أن يكـون المتكـثر واحـداً، والواحد متكـثراً، وهو محـال. وإن قيل بالفرق؛ فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ومع ذلك؛ فحاصله يرجع إلى القياس في اللغة ولا سبيل إليه لما تقدم.

الحجة الثانية: أن الإجماع منعقد على أنه لو قال: «والله لا أكلت الطعام، ولا دخلت الدار، ولا كلمت زيداً»، واستثنى بقوله: «إن شاء الله» إنه يعود إلى الجميع.

وهذه الحجـة أيضـاً باطلـة؛ فـإن العلمـاء وإن أطلقوا لفظ الاسـتثناء على التعليق على المشيئة؛ فمجاز، وليس باستثناء حقيقة، بل ذلك شرط، كما في قوله: «إن دخلت الدار» ويدل على كونه شرطاً لا استثناء أنه يجوز دخوله على الواحد، مع أن الواحد لا يدخله الاستثناء، وذلك كقوله: «أنت طالق إن شاء الله»، ولو قال: «أنت طالق طلقة، إلا طلقة» لم يصح، ووقع به طلقة، وكذلك إذا قال: «له علي درهم، إلا درهماً» وإذا كان شرطاً؛ فلا يلزم من عوده إلى الجميع عود الاستثناء، إلا بطريق القياس، ولا بد من جامع مؤثر، ومع ذلك يكون قياساً في اللغة، وهو باطل بما سبق وبهذا؛ يبطل إلحاقهم الاستثناء بالشرط، وهو قولهم: الاستثناء غير مستقل بنفسه؛ فكان عائداً إلى الكل؛ كالشرط وهو ما إذا قال: «أكرم بني تميم، وبني ربيعة إن دخلوا الدار» كيف والفرق ظاهر؛ فإن الشرط وإن كـان متـأخراً في اللفظ؛ فهو متقدم في المعنى لوجوب تقدم الشـرط على الجزاء فقولـه: «أكرم بني تميم وبني ربيعة إن دخلوا الدار» في معنى قولـه: إن دخل بنو

تميم وبنو ربيعة الدار؛ فأكرمهم، ولو صرح بذلك كان صحيحاً، ولا كذلك في الاستثناء، ولهذا؛ فإنه لو قال: «إلا أن يتوبوا، اضرب بني تميم وبني ربيعة» لا يكون صحيحاً.

الحجة الثالثة: أن الحاجة قد تدعو إلى الاستثناء من جميع الجمل، وأهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح ركيك مستثقل، وذلك كما لو قال: «إن دخل زيد الدار؛ فاضربه إلا أن يتوب، وإن زنا؛ فاضربه إلا أن يتوب» فلم يبق سوى تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة.

ولقائل أن يقول: وإن كان ذلك مطولاً، غير أنه يعرف شمول الاستثناء للكل بيقين؛ فلا يكون مستقبحاً، وإن كان مستقبحاً؛ فإنما يمتنع أن لو كان وضع اللغة مشروطاً بالمستحسن، وهو غير مسلم، ودليله أنه لو وقع الاستثناء كذلك؛ فإنه يصح لغة ويثبت حكمه، ولولا أنه من وضع اللغة لما كان كذلك.

الحجة الرابعة: أن الاستثناء صالح أن يعود إلى كل واحدة من الجمل، وليس البعض أولى من البعض؛ فوجب العود إلى الجميع كالعام.

ولقائل أن يقول: كونه صالحاً للعود إلى الجميع، غير موجب لذلك ولهذا؛ فإن اللفظ إذا كان حقيقة في شيء ومجازاً في شيء؛ فهو صالح للحمل على المجاز، ولا يجب حمله على المجاز.

وما ذكروه من الإلحاق بالعموم؛ فغير صحيح لما علم مراراً.

الحجة الخامسة: أنه لو قال: «علي خمسة وخمسة، إلا ستة»؛ فإنه يصح، ولو كان مختصاً بالجملة الأخيرة لما صح؛ لكونه مستغرقاً لها.

قلنا: لا نسلم صحة الاستثناء (على رأي لنا)، وإن سلمنا؛ فإنما عاد إلى

الجميع لقيام الدليل عليه، وذلك لأنه لا بد من إعمال لفظه مع الإمكان، وقد تعذر استثناء الستة من الجملة الأخيرة لكونه مستغرقاً لها وهو صالح للعود إلى الجميع فحمل عليه، ومع قيام الدليل على ذلك؛ فلا نزاع، وإنما النزاع فيما إذا ورد الاستثناء مقارناً للجملة الأخيرة من غير دليل يوجب عوده إلى ما تقدم.

الحجة السادسة: أنه لو قال القائل: (بنو تميم وربيعة أكرموهم، إلا الطوال)؛ فإن الاستثناء يعود إلى الجميع؛ فكذلك إذا تقدم الأمر بالإكرام ضرورة اتحاد المعنى.

ولقائل أن يقول: حاصل ما ذكروه يرجع إلى القياس في اللغة، وهو باطل لما علم كيف، والفرق ظاهر لأنه إذا تأخر الأمر عن الجمل؛ فقد اقترن باسم الجميع، وهو قوله: (أكرموهم) بخلاف الأمر المتقدم؛ فإنه لم يتصل باسم الفريقين، بل باسم الفريق الأول.

الحجة السابعة: أنه إذا قال القائل: (اضربوا بني تميم وبني ربيعة، إلا من دخل الدار)؛ فمعناه من دخل من الفريقين، ولقائل أن يقول: ليس تقدير هذا المعنى أولى من تقدير (إلا من دخل من ربيعة).

وأما حجج القائلين بعود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة؛ فمن جهة النص والمعقول:

أما النص؛ فقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾؛ فإنه راجع إلى قوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ ولم يرجع إلى الجلد بالاتفاق.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾، وقوله: ﴿إلا أن يصدقوا﴾ راجع إلى الدية دون الإعتاق باتفاق.

قلنا: أما الآية الأولى؛ فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة منها، بل هو عائد إلى جميع الجمل عدا الجلد لدليل دل عليه، وهو المحافظة على حق الآدمي.

أما الآية الأخرى؛ فإنما امتنع عود الاستثناء إلى الإعتاق، لأنه حق الله تعالى وتصدق الولي لا يكون مسقطاً لحق الله تعالى.

وأما من جهة المعقول؛ فحجج:

الحجة الأولى: أن الاستثناء من الجملة؛ إذ تعقبه استثناء كان الاستثناء الثاني عائداً إلى الجملة الاستثنائية لا إلى الجملة الأولى؛ فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة، وإلا كان عدم عوده إلى المتقدمة على خلاف الأصل، وذلك كما لو قال: (له علي عشرة إلا أربعة إلا اثنين)؛ فإن الاستثناء الثاني يختص بالأربعة دون العشرة.

ولقائل أن يقول: الاستثناء الثاني؛ إما أن يكون بحرف عطف أو لا بحرف عطف؛ فإن كان الأول؛ فهو راجع إلى الجملة المستثنى منها كقوله: «له علي عشرة، إلا ثلاثة، وإلا اثنين»؛ فيكون المقر به خمسة، وإن كان الثاني؛ كقوله: «له علي عشرة، إلا أربعة، إلا اثنين»؛ فإنما امتنع عوده إلى الجملة المستثنى منها لدليل لا لعدم اقتضائه لذلك لغة، وذلك أن الاستثناء الثاني لو عاد إلى الجملة المستثنى منها؛ فإما أن يعود إليها لا غير، أو إليها وإلى الاستثناء الأول ممتنع، لأن الإجماع منعقد على دخول الاستثناء الأول تحت الاستثناء الثاني؛ فقطعه عنه ورده إلى الجملة المستثنى منها لا غير يكون على خلاف الإجماع، وإن كان

عائداً إلى الاستثناء والمستثنى والمستثنى منه؛ فالمستثنى منه إثبات؛ فالاستثناء منه يكون نفياً لأن الاستثناء من الإثبات نفي والاستثناء من الاستثناء يكون إثباتاً؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات على ما يأتي تقريره عن قريب، وذلك ممتنع لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه أن يكون قد أثبت لعوده[1] إلى أحدهما مثل ما نفاه عن الآخر، ويكون جابراً للنفي بالإثبات، ويبقى ما كان متحققاً قبل الاستثناء الثاني بحاله، وفيه إلغاء الاستثناء الثاني وخروجه عن التأثير، وهو خلاف الإجماع.

الوجه الثاني: أنه يلزم منه أن يكون بعوده إلى الجملة الأولى قد نفى عنها مثل ما أثبته لها بعوده إلى الاستثناء الثاني؛ فيكون الاستثناء الواحد مقتضياً لنفي شيء، وإثباته بالنسبة إلى شيء واحد، وهو محال.

الحجة الثانية: أن الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى؛ فكان ذلك مانعاً من العود إليها؛ كالسكوت.

ولقائل أن يقول: إنما يصح ذلك أن لو لم يكون الكلام بمنزلة جملة واحدة، وأما إذا كان كالجملة الواحدة؛ فلا.

الحجة الثالثة: أنه استثناء تعقب جملتين؛ فلا يكون بظاهره عائداً إليهما، كما لو قال: «أنت طالق ثلاثاً وثلاثاً، إلا أربعة»؛ فإنه لا يعود إلى الجميع، وإلا لوقع به طلقتان لا ثلاث طلقات.

قلنا: لا نسلم امتناع عوده إلى الجميع، بل هو عائداً إلى الجميع، والواقع

---

(١) «لعوده» ـ «لعله بعوده».

طلقتان على رأي لنا، وإن سلمنا امتناع عوده إلى الجميع؛ فلأن المعتبر من قوله: «ثلاثاً وثلاثاً» إنما هو الجملة الأولى دون الثانية؛ فلو عاد الاستثناء إليها لكان مستغرقاً، وهو باطل.

الحجة الرابعة: أن دخول الجملة الأولى تحت لفظه معلوم، ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه، والشك لا يرفع اليقين.

قلنا: لا نسلم تيقن دخوله مع اتصال الاستثناء بالكلام، ثم وإن كان ذلك مما يمنع من عود الاستثناء إلى الجمل المتقدمة؛ فهو مانع من اختصاصه بالجملة الأخيرة لجواز عودهَ بالدليل إلى الجملة المتقدمة دون المتأخرة، ثم يلزم منه أن لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكروه، وهو عائد عند أكثر القائلين باختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة.

الحجة الخامسة: أنه لما كان الاستثناء مما تدعو الحاجة إليه، ولا يستقل بنفسه عن الحاجة إلى عوده إلى غيره، وهذه الحاجة والضرورة مندفعة بعوده إلى ما يليه؛ فلا حاجة إلى عوده إلى غيره؛ إذ هو خارج عن محل الحاجة.

وإنما وجب اختصاصه بما يليه دون غيره؛ لوجهين:

الأول: أنه إذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده إلى ما يليه، لامتناع عوده إلى غيره بالإجماع.

الثاني: أنه قريب منه والقرب مرجح، ولهذا؛ وجب عود الضمير في قولهم: «جاء زيد وعمرو أبوه منطلق» إلى عمرو لكونه أقرب مذكور؛ فكان[1] ما يلي الفعل من الاسمين اللذين لا يظهر فيهما الإعراب بالفاعلية أولى كقولهم: «ضربت سلمى سعدى».

---

(١) «فكان» فيه تحريف، والصواب «كما أن».

وهذه الحجة أيضاً مدخولة؛ إذ لقائل أن يقول ما ذكرتموه إنما يصح أن لو لم تكن الحاجة ماسة إلى عود الاستثناء إلى كل ما تقدم، وذلك غير مسلم، وإذا كانت الحاجة ماسة إلى عوده إلى كل ما تقدم؛ فلا تكون الحاجة مندفعة بعوده إلى ما يليه فقط.

ثم ما ذكرتموه منتقض بالشرط والصفة، وإن سلمنا أنه لا ضرورة، ولكن لم قلتم بامتناع عوده إلى ما تقدم، وإن لم تكن ثم ضرورة، ولهذا؛ فإنه لو قام دليل على إرادة عوده إلى الجميع؛ فإنه يكون عائداً إليه إجماعاً؛ وإنما الخلاف في كونه حقيقة في الكلام أم لا.

الحجة السادسة: ذكرها القلانسي، وهي أن قال: نصب ما بعد الاستثناء في الإثبات إنما كان بالفعل المتقدم بإعانة (إلا) على ما هو مذهب أكابر البصريين؛ فلو قيل: إن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل لكان ما بعد (إلا) منتصباً بالأفعال المقدرة في كل جملة، ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد، وذلك لا يجوز لأنه بتقدير مضادة أحد العاملين في عمله للعامل الآخر يلزم منه أن يكون المعمول الواحد مرفوعاً منصوباً معاً، وذلك كما لو قلت: «ما زيد بذاهب، ولا قام عمرو»، وهو محال. ولأنه إما أن يكون كل واحد مستقلاً بالأعمال، أو لا كل واحد منهما مستقل، أو المستقل البعض دون البعض؛ فإن كان الأول؛ لزم من ذلك عدم استقلال كل واحد ضرورة أنه لا معنى لكون كل واحد مستقلاً إلا أن الحكم ثبت به دون غيره، وإن كان الثاني؛ فهو خلاف الفرض، وإن كان الثالث؛ فليس البعض أولى من البعض.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه إذا قال: «قام القوم إلا زيداً» إن زيداً منصوب بقام، وإن سلمنا أنه منصوب بقام، لكن بالفعل المحقق أو المقدر في كل جملة،

الأول مسلم والثاني ممنوع، والفعل المحقق غير زائد على واحد.

وإما حجج القائلين بالاشتراك؛ فثلاثة:

الحجة الأولى: أنه يحسن الاستفهام من المتكلم عن إرادة عود الاستثناء إلى ما يليه أو إلى الكل، ولو كان حقيقة في أحد هذه المحامل دون غيره لما حسن ذلك، وذلك يدل على الاشتراك.

وهذه الحجة مدخولة لجواز أن يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي أصلاً، كما تقوله الواقفية، أو لأنه حقيقة في البعض؛ مجاز في البعض، والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد كما بيناه فيما تقدم.

الحجة الثانية: أنه يصح إطلاق الاستثناء، وإرادة عوده إلى ما يليه، وإلى الجمل كلها، وإلى بعض الجمل المتقدمة دون البعض، بإجماع أهل اللغة، والأصل في الإطلاق الحقيقة، والمعاني مختلفة؛ فكان مشتركاً.

ولقائل أن يقول: متى يكون الأصل في الإطلاق الحقيقة إذا أفضى إلى الاشتراك المخل بمقصود أهل الوضع من وضعهم، أو إذا لم يفض إلى ذلك.

الأول ممنوع والثاني مسلم، ثم وإن كان ذلك هو الأصل مطلقاً، غير أنه أمر ظني، ولم قلتم بإمكان التمسك به فيما نحن فيه على ما هو معلوم من قاعدة الواقفية.

الحجة الثالثة: أن الاستثناء فضلة لا تستقل بنفسها؛ فكان احتمال عوده إلى ما يليه وإلى جميع الجمل مساوياً؛ كالحال، وظرف الزمان، والمكان، في قوله: «ضربت زيداً وعمراً قائماً في الدار يوم الجمعة».

ولقائل أن يقول: لا نسلم صحة ما ذكره في الحال والظرف، بل هو عائد إلى الكل، أو ما يليه على اختلاف المذهبين وإن سلم ذلك، غير أنه آيل إلى القياس في اللغة، وهو باطل كما سبق.

*** المسألة الخامسة:**

مذهب أصحابنا إن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات، خلافاً لأبي حنيفة.

ودليلنا في ذلك؛ أن القائل إذا قال: «لا إله إلا الله» كان موحداً مثبتاً للألوهية لله (سبحانه) وتعالى، ونافياً لها عما سواه، ولو كان نافياً للألوهية عما سوى الرب تعالى غير مثبت لها بالنسبة إلى الرب تعالى لما كان ذلك توحيداً لله تعالى؛ لعدم إشعار لفظه بإثبات الألوهية لله تعالى، وذلك خلاف الإجماع.

وأيضاً؛ فإنه إذا قال القائل: لا عالم في البلد إلا زيد؛ كان ذلك من أدل الألفاظ على علم زيد وفضيلته، وكان ذلك متبادراً إلى فهم كل سامع لغوي، ولو كان نافياً للعلم عما سوى زيد، غير مثبت للعلم لزيد لما كان كذلك، وعلى هذا النحو في كل ما هو من هذا القبيل.

فإن قيل: لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً، لكان قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»، و«لا نكاح إلا بولي»، و«لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء» مقتضياً تحقق الصلاة عند وجود الطهور والنكاح عند وجود الولي، والبيع عند المساواة، ولما لم يكن كذلك علم أن المراد بالاستثناء إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه، وأنه غير متعرض لنفيه ولا إثباته.

قلنا: الطهور، والولي، والمساواة؛ لا يصدق عليه اسم ما استثنى منه؛ فكان

استثناء من غير الجنس، وهو باطل بما تقدم؛ وإنما سيق ذلك لبيان اشتراط الطهور في الصلاة، والولي في النكاح، والمساواة في صحة بيع البر بالبر، والشرط وإن لزم من فواته فوات المشروط؛ فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضي، أو فوات شرط آخر، أو وجود مانع، والله أعلم.

*** النوع الثاني ـ التخصيص بالشرط:**

والنظر في حده وأقسامه وصيغ الشرط اللغوي وأحكامه.

أما حده؛ قال الغزالي: هو ما لم يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، وهو فاسد من وجهين:

الأول: أن فيه تعريف الشرط بالمشروط والمشروط مشتق من الشرط؛ فكان أخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو أخفى منه ممتنع.

الثاني: أنه يلزم عليه جزء السبب إذا اتحد؛ فإنه لا يوجد الحكم دونه، ولا يلزم من وجود الحكم عند وجوده، وليس بشرط[1].

وقال بعض أصحابنا: الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره؛ لا في ذاته[2].

وهو فاسد أيضاً؛ فإن الحياة القديمة شرط في وجود علم الباري تعالى وكونه عالماً، ولا تأثير ولا مؤثر.

والحق في ذلك؛ أن يقال: الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه

---

(١) أي: أن التعريف غير مطرد حيث وجد التعريف ولم يوجد المعرف.

(٢) كأن فيه تحريفاً، ولعل الصواب: ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته، وفي معناه ما قال غيره: ما يتوقف تأثيره المؤثر عليه.

لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب.

ويدخل في هذا الحد شرط الحكم وهو ظاهر، وشرط السبب من حيث إنه يلزم من نفي شرط انتفاء السبب، وليس هو سبب السبب، ولا جزءه، وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء مداركه؛ وعن انتفاء المدرك المعين وجزئه.

وهو منقسم إلى شرط عقلي؛ كالحياة للعلم والإرادة.

وإلى شرعي؛ كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم.

وإلى لغوي وصيغه كثيرة، وهي: إن الخفيفة، وإذا، ومن، وما، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذ ما.

وأم هذه الصيغ (إن) الشرطية لأنها حرف، وما عداها من أدوات الشرط أسماء، والأصل في إفادة المعاني للأسماء إنما هو الحروف[1]، ولأنها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف أخواتها؛ فإن كل واحدة (منها) تختص بمعنى لا تجري في غيره (فمن) لمن يعقل، و(ما) لما لا يعقل، و(إذا) لما لا بد من وقوعه؛ كقولك: إذا احمرَّ البُسر؛ فأتنا... ونحو ذلك.

وأما أحكامه؛ فمنها أنه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه؛ وذلك ضربان:

الأول: أن يخرج منه ما علمنا خروجه بدليل آخر؛ كقوله: «أكرم بني تميم أبداً إن استطعت»؛ فإنه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة، وإن كان ذلك معلوماً دون قوله؛ فيكون قوله مؤكداً.

الثاني: أنه يخرج منه ما لا يعلم خروجه دونه؛ كقوله: «أكرم بني تميم

---

(١) «والأصل في إفادة المعاني للأسماء، إنما هو الحروف» فيه تحريف، والصواب: «والأصل في إفادة المعاني، إنما هو الحروف لا الأسماء».

إن دخلوا الدار»؛ فإنه يخرج منه حالة عدم دخول الدار، ولولا الشرط لعم الإكرام جميع الأحوال[1] ولم يكن العلم بعدم الإكرام حالة عدم دخول الدار حاصلاً لنا؛ فكان مخصصاً للعموم.

وعلى كل تقدير لا يخلو: إما أن يتحد الشرط والمشروط، أو يتعدد المشروط أو بالعكس، أو يتعددان معاً[2]. فإن اتحد الشرط والمشروط؛ فمثاله ما سبق.

وإما إن اتحد الشرط وتعدد المشروط؛ فإما أن تكون المشروطات على الجمع أوعلى البدل:

فإن كانت على الجمع؛ كقوله: (إن دخل زيد الدار؛ فأعطه ديناراً أو درهماً).

وإن كانت على البدل؛ كقوله: (إن دخل زيد الدار؛ فأعطه ديناراً ودرهماً)؛ فالحكم كما لو اتحد المشروط.

وأما إن تعدد الشرط، واتحد المشروط؛ فإما أن تكون الشروط على الجمع أو البدل.

فإن كان الأول؛ فكقوله: (أكرم بني تميم أبداً إن دخلوا الدار والسوق)؛ فمقتضى ذلك توقف الإكرام على اجتماع الشرطين واختلاله باختلال أحدهما.

وإن كان على البدل؛ كقوله: (أكرم بني تميم إن دخلوا السوق أو الدار)؛ فمقتضى ذلك توقف الإكرام على تحقق أحد الشرطين، واختلاله عند اختلالهما جميعاً.

---

(١) فيه اعتراف بأن للعموم صيغاً وضعت في اللغة العرب لإفادته.

(٢) «أو يتعددان معاً» فيه تحريف، والصواب: «أو يتعددا معاً»، لأنه معطوف على المنصوب بأن.

وأما إن تعدد الشرط والمشروط؛ فإما أن يكون الشرط والمشروط على الجمع أو البدل، أو الشرط على الجمع، والمشروطات على البدل، أو بالعكس.

فإن كان القسم الأول؛ كقوله: (إن دخل زيد الدار والسوق؛ فأعطه درهماً ودينـاراً)؛ فالإعطـاء متوقف على اجتمـاع الشـرطين ومختل باختلالهمـا، أو باختلال أحدهما.

وإن كـان القسـم الثاني؛ فكقولـه: (إن دخل زيد الدار أو السـوق؛ فأعطـه درهمـاً أو دينـاراً)؛ فإعطـاء أحد الأمرين متوقف على تحقق أحد الشـرطين، واختلاله مجموع الأمرين.

وإن كـان القسـم الثـالث؛ كقولـه: «إن دخل زيد الدار والسـوق؛ فأعطـه درهماً أو ديناراً»؛ فإعطاء أحد الأمرين متوقف على اجتماع الشرطين، واختلاله باختلال أحدهما.

وإن كـان الرابع؛ كقولـه: «إن دخل زيد الدار أو السـوق؛ فأعطـه درهمـاً وديناراً»؛ فإعطاء الأمرين متوقف على أحد الشـرطين ومختل باختلالهمـا معاً، وسواء كان حصول الشرط دفعة، أو لا دفعة، بل شيئاً فشيئاً.

ومن أحكامه؛ أنه لا بد من اتصاله بالمشروط لما تقدم في الاستثناء، وأنه يجوز تقديمـه على المشـروط وتـأخيره وإن كـان الوضع الطبيعي لـه إنما هو صدر الكلام والتقدم على المشـروط لفظاً؛ لكونـه متقدمـاً عليـه في الوجود طبعـاً، ولو تعقب الشـرط للجمل المتعاقبـة؛ فقد اتفق الشـافعي وأبو حنيفـة على عوده إلى جميعها، خلافاً لبعض النحاة في اعتقاده اختصاصه بالجملة التي تليه كانت متقدمة أو متأخرة، والكلام في الطرفين فعلى ما سبق في الاستثناء.

والمختار؛ كالمختار ولا يخفى وجهه.

*** النوع الثالث ـ تخصيص العام بالصفة:**

وهي لا تخلو: إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جمل.

فإن كان الأول؛ كقوله: «أكرم بني تميم الطوال»؛ فإنه يقتضي اختصاص الإكرام بالطوال منهم، ولولا ذلك لعم الطوال والقصار؛ فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلاً تحت اللفظ لولا الصفة[1].

وإن كان الثاني؛ كقوله: «أكرم بني تميم وبني ربيعة الطوال»؛ فالكلام في عود الصفة إلى ما يليها، أو إلى الجميع؛ كالكلام في الاستثناء

***النوع الرابع: التخصيص بالغاية:**

وصيغها: «إلى، وحتى»، ولا بد وأن يكون حكم ما بعدها مخالفاً لما قبلها، وإلا كانت الغاية وسطاً وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك إلغاء دلالة «إلى، وحتى»، وهي لا تخلو أيضاً: إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة، أو جمل متعددة.

فإن كان الأول؛ فإما أن تكون الغاية واحدة، أو متعددة.

فإن كانت واحدة؛ كقوله: «أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار»؛ فإن دخول الدار يقتضي اختصاص الإكرام بما قبل الدخول، وإخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ، ولو ذلك لعم الإكرام حالة ما بعد الدخول.

وإن كانت متعددة؛ فلا يخلو: إما أن تكون على الجمع، أو على البدل.

---

(١) أبى الله إلا أن يتكرر من الآمدي الاعتراف بأن للعموم صيغاً وضعت له في لغة العرب.

فالأول؛ كقوله: «أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار، ويأكلوا الطعام»؛ فمقتضى ذلك استمرار الإكرام إلى تمام الغايتين دون ما بعدهما.

والثاني؛ كقوله: «أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا الدار أو السوق»؛ فمقتضى ذلك استمرار الإكرام إلى انتهاء إحدى الغايتين أيهما كانت دون ما بعدها.

وأما إن كانت الغاية مذكورة عقب جمل متعددة؛ فالكلام في اختصاصها بما يليها، وفي عودها إلى جميع الجمل؛ كالكلام في الاستثناء، وسواء كانت الغاية واحدة أو متعددة على الجمع أو البدل، ولا تخفى أمثلتها ووجه الكلام فيها، وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها؛ كقوله: «إلى أن تطلع الشمس» أو غير معلومة الوقت؛ كقوله: «إلى دخول الدار».

القسم الثاني
في التخصيص بالأدلة المنفصلة

وفيه أربع عشرة مسألة:

*المسألة الأولى:

مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي، خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين.

ودليل ذلك أن قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾، وقوله: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ متناول بعموم لفظه لغة كل شيء مع أن ذاته وصفاته أشياء حقيقة، وليس خالقاً لها، ولا هي مقدورة له لاستحالة خلق القديم[1] الواجب

---

(١) أسماء الله وصفاته توقيفية، ولم يرد في كتابه سبحانه ولا في سنة رسوله ﷺ تسميته =

لذاته، واستحالة كونه مقدوراً بضرورة العقل؛ فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، ولا نعني بالتخصيص سوى ذلك؛ فمن خالف في كون دليل العقل مخصصاً مع ذلك؛ فهو موافق على معنى التخصيص ومخالف في التسمية.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾؛ فإن الصبي والمجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك.

فإن قيل: نحن لا ننكر إن ذات الباري تعالى وصفاته وإن الصبي والمجنون مما لم يرد باللفظ، وإنما ننكر كون دليل العقل مخصصاً لثلاثة أوجه:

الأول: أن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه، وهو غير متصور فيما ذكرتموه.

وبيانه إن دلالات الألفاظ على المعاني لذواتها، وإلا كانت دالة عليها قبل الموضعة، وإنما دلالتها تابعة لقصد المتكلم وإرادته، ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل؛ فلا يكون لفظه دالاً عليه لغة، ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصاً.

الثاني: أن التخصيص بيان، والمخصص مبين، والبيان إنما يكون بعد سابقة الإشكال؛ فيجب أن يكون البيان متأخراً عن المبين، ودليل العقل سابق؛

= بالقديم، ولا إضافة القدم إليه، أو إلى صفة من صفاته سبحانه؛ فيجب أن لا يسمى سبحانه بذلك، وإلا يضاف إليه، وخاصة أن القدم يطلق على ما يذم؛ كالبلي، وطول الزمن، وامتداده في الماضي، وإن كان لمن اتصف به ابتداء في الوجود. انظره في الجزء الأول.

فلا يكون مبيناً ولا مخصصاً؛ كالاستثناء المتقدم.

الثالث: أن التخصيص بيان؛ فلا يجوز بالعقل؛ كالنسخ، ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدماً، ولكن ما المانع أن تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له، وبتقدير الاشتراط لذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب، وإن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولاً، ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم آية الحج؛ فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما، وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات، وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي، واختلافهم في صحة إسلامه، ولولا إمكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك.

والجواب عن الأول؛ قولهم: إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها؛ مسلم، وإنه لا بد[1] في دلالتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى.

قولهم: العاقل لا يقصد بلفظة[2] الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل.

قلنا: ذلك ممتنع بالنظر إلى ما وضع اللفظ عليه لغة، أو بالنظر إلى إرادته من اللفظ؛ الأول ممنوع والثاني مسلم، وعند ذلك؛ فلا منافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.

قولهم: إن حق المخصص أن يكون متأخراً عما خصصه، قلنا: يجب أن يكون متأخر بالنظر إلى ذاته، أو بالنظر إلى صفته وهو كونه مبيناً ومخصصاً؛ الأول ممنوع والثاني مسلم، وذلك لأن دليل العقل وإن كان متقدماً في ذاته على

(١) «وإنه لا بد» فيه تحريف، والصواب «ولكن لا بد».

(٢) «بلفظة» فيه تحريف، والصواب «بلفظه».

الخطاب المفروض، غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصاً لما لم يوجد، وإنما يصير مخصصاً ومبيناً بعد وجود الخطاب، وأما الاستثناء؛ فإنما لم يجز تقديمه لأن المتكلم به لا يعد متكلماً بكلام أهل اللغة، كما إذا قال: «إلا زيد» ثم قال بعد ذلك: «قام القوم»، وهذا بخلاف التخصيص؛ فإنه إذا قال: «الله خالق كل شيء» وقام الدليل العقلي على أنه لم يرد بكلامه ذات[1] الباري تعالى؛ فإنه لا يخرج بذلك الكلام عن كونه متكلماً بكلام العرب.

وأما امتناع النسخ بالعقل؛ فإنما كان من جهة أن الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع، وذلك مما لا سبيل إلى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذات الرب تعالى مخلوقة مقدورة.

قولهم: ما المانع أن يكون التمسك بدليل العقل مشروطاً بعدم معارضة الكتاب له، قلنا: إذا وقع التعارض بينهما؛ وأحدهما مقتض للإثبات، والآخر للنفي؛ فلا سبيل إلى الجمع بين موجبهما لما فيه من التناقض، ولا إلى نفيهما لما فيه من وجود واسطة بين النفي والإثبات؛ فلم يبق إلا العمل بأحدهما، والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية، وهو محال. والعمل بدليل العقل لا يبطل عموم الكتاب بالكلية، بل غايته إخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مراداً للمتكلم، وهو غير ممتنع؛ فكان العمل بدليل العقل

---

(١) جرى علماء الكلام والأصول على إطلاق كلمة «ذات» على نفس الشيء، وعينه، وحقيقته، وأن يدخلوا عليها الألف واللام، وهذا لا يصح في اللغة العربية؛ فإن كلمة «ذات» مؤنث كلمة «ذو» وكلتاهما لا يدخل عليها الألف واللام ولا تطلق على نفس الشيء وحقيقته، إنما تنسب إليه نسبة الصفة إلى الموصوف، وتضاف إلى ما لها به نوع ملابسة واتصال، ومن أراد تفصيل القول في ذلك؛ فليرجع إلى ما ذكره ابن القيم في (ص ٦ ـ ٧ ـ ٨) من الجزء الثاني من «بدائع الفوائد» طبعة منير، وما نقله عن السهيلي في ذلك الموضع.

متعيناً.

قولهم: إن الصبي والمجنون داخلان تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات ليس كذلك؛ فإنا إن نظرنا إلى تعلق الحق بما لهما؛ فهو ثابت بخطاب الوضع والأخبار، وهو غير متعلق بالصبي والمجنون، وإن نظرنا إلى وجوب الأداء الثابت بخطاب التكليف؛ فهو متعلق بفعل وليهما لا بفعلهما.

وأما صحة صلاة الصبي واختلاف الناس في صحة إسلامه؛ فلا يدل ذلك على كونه داخلاً تحت خطاب التكليف بالصلاة والإسلام.

أما صحة الصلاة؛ فمعناها انعقادها سبباً لثوابه، وسقوط الخطاب عنه بها إذا صلى في أول الوقت وبلغ في آخره، ولا بمعنى أنه امتثل أمر الشارع حتى يكون داخلاً تحت خطاب التكليف من الشارع، بل إن كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه بخطابه دون خطاب الشرع، وعلى هذا؛ يكون الجواب عن صحة إسلامه عند من يقول بذلك، وبتقدير امتناع تخصيص الصبي بدليل العقل مع تسليم جواز التخصيص به في الجملة، كما تقدم بيانه؛ فغير مضر ولا قادح[1]؛ فإنه ليس المقصود تحقيق ذلك في آحاد الصور.

وكما أن دليل العقل (قد) يكون مخصصاً للعموم؛ فكذلك دليل الحس.

وذلك كما تقدم في قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾ مع خروج السماوات والأرض عن ذلك حساً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم﴾ وقد أتت على الأرض والجبال، ولم تجعلها رميماً بدلالة الحس؛ فكان الحس هو

---

(١) فغير: خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير فذلك غير مضر ولا قادح بتقدير ... الخ.

الدال على أن ما خرج عن عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلم؛ فكان مخصصاً.

*** المسألة الثانية:**

اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، خلافاً لبعض الطوائف، ودليله المنقول والمعقول.

أما المنقول؛ فهو إن قوله: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ ورد مخصصاً لقوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾، وقوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ ورد مخصصاً لقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ والوقوع دليل الجواز.

وأما المعقول؛ فهو إنه إذا اجتمع نصان من الكتاب؛ أحدهما عام، والآخر خاص، وتعذر الجمع بين حكميهما؛ فإما أن يعمل بالعام أو الخاص؛ فإن عمل بالعام: لزم منه إبطال الدليل الخاص مطلقاً، ولو عمل بالخاص: لا يلزم منه إبطال العام مطلقاً؛ لإمكان العمل به فيما خرج عنه كما سبق؛ فكان العمل بالخاص أولى، ولأن الخاص أقوى في دلالته، وأغلب على الظن لبعده عن احتمال التخصيص بخلاف العام؛ فكان أولى بالعمل.

وعند ذلك؛ فإما أن يكون الدليل الخاص المعمول به ناسخاً لحكم العام في الصورة الخارجة عنه، أو مخصصاً له، والتخصيص أولى من النسخ لثلاثة أوجه:

الأول: أن النسخ يستدعي ثبوت أصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته، والتخصيص ليس فيه سوى دلالته على عدم إرادة المتكلم للصور المفروضة بلفظ العام؛ فكان ما يتوقف عليه النسخ أكثر مما يتوقف عليه

التخصيص؛ فكان التخصص أولى.

الثاني: أن النسخ رفع بعد الإثبات، والتخصيص منع من الإثبات، والدفع أسهل من الرفع.

الثالث: أن وقوع التخصيص في الشرع أغلب من النسخ؛ فكان الحمل على التخصيص أولى إدراجاً له تحت الأغلب، وسواء جهل التاريخ أو علم، وسواء كان الخاص متقدماً أو متأخراً.

فإن قيل: لو كان الكتاب مبيناً للكتاب لخرج النبي ﷺ عن كونه مبيناً للكتاب وهو خلاف قوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾، وهو ممتنع.

قلنا: إضافة البيان إلى النبي ﷺ ليس فيه ما يمنع من كونه مبيناً للكتاب بالكتاب؛ إذ الكل وارد على لسانه؛ فذكره الآية المخصصة يكون بياناً منه، ويجب حمل وصفه بكونه مبيناً على أن البيان وارد على لسانه كان الوارد على لسانه الكتاب أو السنة لما فيه من موافقة عموم قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾؛ فإن مقتضاه أن يكون الكتاب مبيناً لكل ما هو من الكتاب لكونه شيئاً، غير أنا خالفناه في البعض؛ فيجب بالبعض الآخر تقليلاً لمخالفة الدليل العام.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن صح فيما إذا كان الخاص متأخراً؛ فلا يصح فيما إذا جهل التاريخ، وذلك لأنه يحتمل أن يكون الخاص مقدماً؛ فيكون العام بعده ناسخاً له، ويحتمل أن يكون العام متقدماً؛ فيكون الخاص مخصصاً له، ولم يترجح أحدهما على الآخر؛ فوجب التعاون[1] والتساقط والرجوع إلى دليل

---

(١) «التعاون» فيه تحريف، والصواب «التعادل».

آخر، كما ذهب إليه أبو حنيفة والقاضي أبو بكر والإمام أبو المعالي.

وإن سلمنا كون الخاص مخصصاً مع الجهل بالتاريخ؛ فلا يصح فيما إذا كان العام متأخراً عن الخاص؛ فإنه يتعين أن يكون ناسخاً لمدلول الخاص لا أن يكون الخاص مخصصاً للعام على ما ذهب إليه أصحاب أبي حنيفة وبعض المعتزلة.

وبيانه من أربعة أوجه:

الأول: أنه إذا قال: «اقتلوا المشركين» فهو جار مجرى قوله: «اقتلوا زيداً المشرك وعمراً المشرك وخالداً» وهلم جرا؛ فإذا الخاص كقوله: «اقتلوا زيداً المشرك» إذا ورد العام بعده بنفي القتل عن الجميع فهو ناص على زيد، ولو قال: «اقتلوا زيداً ولا تقتلوا زيداً» كان ناسخاً له.

الثاني: أن الخاص المتقدم مما يمكن نسخه، والعام الوارد بعده مما يمكن أن يكون ناسخاً؛ فكان ناسخاً.

الثالث: هو أن الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخاً ومخصصاً لما بعده، وذلك مما يمنع من كونه مخصصاً لأن البيان لا يكون ملتبساً.

الرابع: قول ابن عباس: «كنا نأخذ بالأحدث؛ فالأحدث» والعام المتأخر أحدث؛ فوجب الأخذ به.

قلنا: أما الجواب عن التعارض عند الجهل بالتاريخ فيما ذكرناه من الأدلة السابقة على الترجيح.

وأما الجواب عن حجج أصحاب أبي حنيفة: أما عن الأول؛ فيمتنع كون العام في تناوله لما تحته من الأشخاص جار مجرى الألفاظ الخاصة؛ إذ

الألفاظ الخاصة بكل واحد واحد، غير قابلة للتخصص بخلاف اللفظ العام.

وعن الثاني: أنه لا يلزم من إمكان نسخه للخاص الوقوع، ولو لزم من الإمكان الوقوع؛ للزم أن يكون الخاص مخصصاً للعام لإمكان كونه مخصصاً له، ويلزم من ذلك أن يكون الخاص منسوخاً ومخصصاً لناسخه، وهو محال.

وعن الثالث: أنهم إن أرادوا بتردد الخاص بين كونه منسوخاً ومخصصاً، أن احتمال التخصيص مساوٍ لاحتمال النسخ؛ فهو ممنوع لما تقدم، وإن أرادوا بذلك تطرق الاحتمالين إليه في الجملة؛ فذلك لا ممنوع من كونه مخصصاً، ولو منع ذلك من كونه مخصصاً؛ لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصاً بالخاص إليه من كونه ناسخاً.

وعن الرابع: أنه قول واحد من الصحابة؛ فيجب حمله على ما إذا كان الأحدث هو الخاص جمعاً بين الأدلة.

*** المسألة الثالثة:**

تخصيص السنة بالسنة جائز عند الأكثرين، ودليله المعقول والمنقول.

أما المعقول؛ فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب.

وأما المنقول؛ فهو أن قوله ﷺ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» ورد مخصصاً لعموم قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»؛ فإنه عام في النصاب وما دونه.

وقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ مما لا يمنع من كونه مبيناً لما ورد على لسانه من السنة بسنة أخرى، كما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب.

* المسألة الرابعة:

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عندنا، وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين، ومنهم من منع ذلك، ودليله النقل والعقل.

أما النقل؛ فقوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ وسنة رسول الله ﷺ من الأشياء؛ فكانت داخلة تحت العموم، إلا أنه قد خص في البعض؛ فيلزم العمل به في الباقي.

وأما المعقول؛ فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب.

فإن قيل: الآية معارضة بقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾.

ووجه الاحتجاج به أنه جعل النبي ﷺ مبيناً للكتاب المنزل، وذلك إنما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبيناً للسنة لكان المبين بالسنة مبيناً لها، وهو ممتنع.

وأيضاً؛ فإن المبين أصل والبيان تبع له ومقصود من أجله؛ فلو كان القرآن مبيناً للسنة لكانت السنة أصلاً والقرآن تبعاً، وهو محال.

وجواب الآية: أنه لا يلزم من وصف النبي ﷺ بكونه مبيناً لما أنزل امتناع كونه مبيناً للسنة بما يرد على لسانه من القرآن؛ إذ السنة أيضاً منزلة على ما قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾، غير أن الوحي منه ما يتلى؛ فيسمى كتاباً، ومنه ما لا يتلى؛ فيسمى سنة، وبيان أحد المنزلين بالآخر غير ممتنع.

وما ذكروه من المعنى؛ فغير صحيح؛ فإن القرآن لا بد وأن يكون مبيناً لشيء ضرورة قوله تعالى: ﴿تبياناً لكل شيء﴾ وأي شيء قدر كون القرآن مبيناً له؛ فليس القرآن تبعاً له، ولا ذلك الشيء متبوعاً.

وأيضاً؛ فإن الدليل القطعي قد يبين به مراد الدليل الظني، وليس منحطاً عن رتبة الظني.

* المسألة الخامسة:

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة.

أما إذا كانت السنة متواترة؛ فلم أعرف فيه خلافاً، ويدل على جواز ذلك ما مر من الدليل العقلي.

وأما إذا كانت السنة من أخبار الآحاد؛ فمذهب الأئمة الأربعة جوازه، ومن الناس من منع ذلك مطلقاً، ومنهم من فصل وهؤلاء اختلفوا.

فذهب عيسى بن أبان إلى أنه إن كان قد خص بدليل مقطوع به؛ جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا.

وذهب الكرخي إلى أنه إن كان قد خص بدليل منفصل لا متصل؛ جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا.

وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف.

والمختار مذهب الأئمة، ودليله العقل والنقل:

أما النقل؛ فهو أن الصحابة خصوا قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ بما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ (من قوله): «لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها»[1].

وخصوا قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ الآية، بقوله ﷺ: «لا

---

(١) رواه الجماعة من طريق أبي هريرة، ورواه أحمد والبخاري والترمذي بهذا اللفظ من طريق جابر.

يرث القاتل»[1]، و«لا يرث الكافر من المسلم، ولا المسلم من الكافر»[2].

وبما رواه أبو بكر من قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة[3]».

وخصوا قوله تعالى: ﴿كن نساء فوق اثنتين؛ فلهن ثلثا ما ترك﴾ بما روي عن النبي ﷺ أنه جعل للجدة السدس[4].

وخصوا قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ بما روي عنه ﷺ أنه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين[5].

وخصوا قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ وأخرجوا منه ما دون النصاب بقوله ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار؛ فصاعداً»[6].

وخصوا قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ بإخراج المجوس منه بما روي عنه عليه السلام أنه قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» إلى غير ذلك من الصور

---

(١) رواه أبو داود من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده بلفظ: «لا يرث القاتل شيئاً».

(٢) حديث الحرمان من الإرث لاختلاف الدين رواه الجماعة من طريق أسامة بن زيد بلفظ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»، وبذلك تعرف إدخال الآمدي أحد الحديثين في الآخر وتصرفه في متنهما.

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم من طريق أبي بكر وعمر وعائشة بلفظ: «لا نورث ما تركناه صدقة».

(٤) حديث إعطاء النبي ﷺ السدس للجدة، رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي، وصححه.

(٥) جزء من حديث، رواه ابن ماجه من طريق أبي سعيد الخدري بلفظ: «لا يصلح صاع بصاعين، ولا درهم بدرهمين ... إلخ»، وهو أيضاً في «مسند أبي داود الطيالسي».

(٦) روى الجماعة إلى ابن ماجه عن عائشة: «أن رسول الله ﷺ كان يقطع يد السارق في ربع دينار؛ فصاعداً»، ورواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه من طريقها أيضاً بلفظ: «لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار؛ فصاعداً».

المتعددة، ولم يوجد لما فعلوه نكير؛ فكان ذلك إجماعاً، والوقوع دليل الجواز وزيادة.

وأما المعقول؛ فما ذكرناه فيما تقدم في تخصيص الكتاب بالكتاب.

فإن قيل: ما ذكرتموه من التخصيص في الصور المذكورة لا نسلم أن تخصيصها كان بخبر الواحد، ويدل عليه قوله ﷺ: «إذا روي عني حديث؛ فاعرضوه على كتاب الله؛ فما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فردوه» والخبر فيما نحن فيه مخالف للكتاب؛ فكان مردوداً[1].

قولهم: إن الصحابة أجمعوا على ذلك إن لم يصح؛ فليس بحجة، وإن صح؛ فالتخصيص بإجماعهم عليه لا بخبر الواحد، كيف وإنه لا إجماع على ذلك، ويدل عليه ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كذب فاطمة بنت قيس فيما

---

(١) رواه أبو يعلى الموصلي في «مسنده» من طريق أبي هريرة بلفظ إنه سيأتيكم عني أحاديث مختلفة؛ فما أتاكم عني موافقاً لكتاب الله وسنتي فهو مني، وما أتاكم مخالفاً لكتاب الله وسنتي؛ فليس مني»، وفي سنده مقال.

ورواه البيهقي في «المدخل» من طريق الشافعي من طريق منقطعة. انظر: «الإبهاج في شرح المنهاج» لتاج الدين السبكي.

وفي «مجمع الزوائد» أحاديث بهذا المعنى منها: عن ثوبان: أن رسول الله ﷺ قال: «ألا إن رحى الإسلام دائرة، قال: كيف نصنع يا رسول الله؟ قال: اعرضوا حديثي على الكتاب فما وافقه فهو مني وأنا قلته».

رواه الطبراني في: «الكبير» وفيه يزيد بن ربيعة، وهو متروك منكر الحديث، وعن عبدالله بن عمر، عن النبي ﷺ قال: «سألت اليهود عن موسى؛ فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا، وسألت النصارى عن عيسى؛ فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا به، وإنه سيفشوا عني أحاديث؛ فما أتاكم مني من حديثي؛ فاقرؤوا كتاب الله فاعتبروه؛ فما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله».

رواه الطبراني في: «الكبير» وفيه أبو حاضر عبد الملك بن عبدربه، وهو منكر الحديث، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا تمسكوا عني شيئاً؛ فإني لا أحل إلا ما أحل الله في كتابه =

روتـه عن النبي ﷺ أنـه لـم يجعل لهـا سـكنى ولا نفقـة لما كـان ذلـك مخصصاً لعموم قوله تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم﴾، وقال: «كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة»[1].

وإن سلمنا الإجماع على أن التخصيص كان بخبر الواحد، لكن ليس في ذلك ما يدل على أن قول الواحد بمجرده مخصص، بل ربما قامت الحجة عندهم على صدقه، وصحـة قولـه بقرائن وأدلـة اقترنت بقولـه؛ فلا يكون مجرد إخباره حجة.

وأما ما ذكرتموه من المعقول؛ فنقول: خبر الواحد وإن كان نصاً في مدلوله نظراً إلى متنه، غير أن سنده مظنون محتمل للكذب بخلاف القرآن المتواتر؛ فإنه

= كتابه، ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه».

رواه الطبراني في «الأوسط»، وقال: لم يروه عن يحيى بن سعيد إلا علي بن عاصم، تفرد به صالح ابن الحسـن بن محمد الزعفراني. «في هامش النسـخة: علي بن عاصم، هو الواسـطي، ضعفه ابن معين وغيره» وغني عن البيان أن مثل هذه الأحاديث لا يصح الاحتجاج بها لما فيها من المقال، وعلى تقدير صحتها؛ فيجب حملها على ما خالف كتاب الله خلاف مناقضه؛ فإذا أمكن الجمع وجب المصير إليه كما في التعارض بين سائر النصوص كتاباً وسنة، ومع ذلك؛ فالآيات والأحاديث ترد ذلك؛ فمن الآيات قوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾، وقوله: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ إلى أمثالها من الآيات التي دلت بعمومها على قبول ما صح نقله إلينا من الوحي كتاباً وسنة دون فرق في الاحتجاج به.

ومن الأحاديث ما رواه الشافعي في «الرسالة» وأبو داود وابن ماجه من طريق عبيدالله بن أبي رافع عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال: «لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: ما أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه، ومنه ما رووه من طريق المقدام بن معد يكرب، قال: يوشك الرجل متكئاً على أريكته يحدث بحديث من حديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل؛ فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، إلا وإن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله».

(١) انظر التعليق ص (٩٨/ ج٢).

قطعي السند، وقطعي في دلالته على كل واحد من الآحاد الداخلة فيه لما بيناه في المسألة المتقدمة؛ فلا يكون خبر الواحد واقعاً في معارضته كما في النسخ.

وإن سلمنا أن العموم ظني الدلالة بالنسبة إلى آحاده، لكن متى إذا خص بدليل مقطوع على ما قاله عيسى بن أبان، أو بدليل منفصل على ما قاله الكرخي، أو قبل التخصيص، الأول مسلم؛ لكونه صار مجازاً ظنياً، والثاني ممنوع؛ لبقائه على حقيقته، وعند ذلك؛ فيمتنع التخصيص بخبر الواحد مطلقاً لترجيح العام عليه قبل التخصيص بكونه قاطعاً في متنه وسنده.

وإن سلمنا أن دلالة العام بالنظر إلى متنه ظنية مطلقاً، غير أنه قطعي السند، والخبر وإن كان قاطعاً في متنه فظني في سنده؛ فقد تقابلا وتعارضا، ووجب التوقف على دليل خارج لعدم أولوية أحدهما كما قاله القاضي أبو بكر.

والجواب: قد بينا أن الصحابة أجمعوا على تخصيص العمومات بأخبار الآحاد حيث أنهم أضافوا التخصيص إليها من غير نكير؛ فكان إجماعاً.

وما ذكروه من الخبر؛ فإنما يمنع من تخصيص عموم القرآن بالخبر أن لو كان الخبر المخصص مخالفاً للقرآن، وهو غير مسلم، بل هو مبين للمراد منه؛ فكان مقرراً لا مخالفاً، ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يفضي إلى تخصيص[1] ما ذكروه من الخبر بالخبر المتواتر من السنة؛ فإنه مخصص للقرآن من غير خلاف.

قولهم: إن صح إجماع الصحابة؛ فالتخصيص بإجماعهم لا بالخبر، ليس كذلك؛ فإن إجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقاً، بل على تخصيصها بأخبار الآحاد، ومهما كان التخصيص بأخبار الآحاد مجمعاً عليه؛

---

(١) «لا يفضي إلى تخصيص» فيه سقط، والتقدير: «لا يفضي إلى منع تخصيص».

فهو المطلوب.

وأما ما ذكروه من تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس؛ فلم يكن ذلك لأن خبر الواحد في تخصيص العموم مردود عنده، بل لتردده في صدقها، ولهذا قال: «كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت؟»، ولو كان خبر الواحد في ذلك مردوداً مطلقاً لما احتاج إلى هذا التعليل.

قولهم: لم يكن إجماعهم على ذلك لمجرد خبر الواحد.

قلنا: ونحن لا نقول بأن مجرد خبر الواحد يكون مقبولاً، بل إنما يقبل إذا كان مغلباً على الظن صدقه، ومع ذلك؛ فالأصل عدم اعتبار ما سواه في القبول.

قولهم: إن سند الخبر ظني مسلم، ولكن لا نسلم أن دلالة العموم على الآحاد الداخلة فيه قطعية لاحتماله للتخصيص بالنسبة إلى أي واحد منها قدر، وسواء كان قد خص، أو لم يكن على ما سبق بيانه.

وأما النسخ؛ فلا نسلم امتناعه بخبر الواحد، وبتقدير التسليم؛ فلأن النسخ رفع الحكم بعد إثباته بخلاف التخصيص، لأنه بيان لا رفع؛ فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به امتناع التخصيص.

وما ذكروه من السؤال الأخير في جهة التعارض؛ فجوابه أن احتمال الضعف في خبر الواحد من جهة كذبه، وفي العام من جهة جواز تخصيصه، ولا يخفى أن احتمال الكذب في حق من ظهرت عدالته أبعد من احتمال التخصيص للعام.

ولهذا؛ كانت أكثر العمومات مخصصة، وليس أكثر أخبار العدول كاذبة؛ فكان العمل بالخبر أولى، ولأنه لو عمل بعموم العام لزم إبطال العمل بالخبر

مطلقاً، ولو عمل بالخبر لم يلزم منه إبطال العمل بالعام مطلقاً، لإمكان العمل به فيما سوى صورة التخصيص، والجمع بين الدليلين، ولو من وجه أولى من تعطيل أحدهما، ولأن العمل بالعام إبطال للخاص، والعمل بالخاص بيان للعام لا إبطال له، ولا يخفى أن البيان أولى من الإبطال.

*** المسألة السادسة:**

لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة والإجماع، ودليله المنقول والمعقول:

أما المنقول؛ فهو أن إجماع الأمة خصص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد؛ كالأمة.

وأما المعقول؛ فهو أن الإجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته كما سبق تعريفه؛ فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا أنهم ما قضوا به إلا وقد اطلعوا على دليل مخصص له نفياً للخطأ عنهم، وعلى هذا؛ فمعنى إطلاقنا إن الإجماع مخصص للنص أنه معرف للدليل المخصص لا أنه في نفسه هو المخصص.

وبالنظر إلى هذا المعنى أيضاً، نقول: إنا إذا رابنا عمل الصحابة وأهل الإجماع بما يخالف النص الخاص لا يكون ذلك إلا لاطلاعهم على ناسخ للنص؛ فيكون الإجماع معرفاً للناسخ لا أنه ناسخ.

وإنما قلنا: إن الإجماع نفسه لا يكون ناسخاً لأن النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع، والإجماع ليس خطاباً للشرع، وإن كان دليلاً على الخطاب الناسخ.

* المسألة السابعة:

لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم، والمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة، أو من قبيل مفهوم المخالفة حتى أنه لو قال السيد لعبده: «كل من دخل داري؛ فاضربه»، ثم قال: (إن دخل زيد داري؛ فلا تقل له: أف)؛ فإن ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم نظر إلى مفهوم الموافقة، وما سبق له الكلام من كف الأذى عن زيد وسواء قيل إن تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ، أو من القياس الجلي على اختلاف المذاهب في ذلك كما يأتي.

وكذا لو ورد نص عام يدل على وجوب الزكاة في الأنعام كلها، ثم ورد قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»؛ فإنه يكون مخصصاً للعموم بإخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه.

وإنما كان كذلك؛ لأن كل واحد من المفهومين دليل شرعي، وهو خاص في مورده؛ فوجب أن يكون مخصصاً للعموم لترجح دلالة الخاص على دلالة العام كما سبق تقريره.

فإن قيل: المفهوم وإن كان خاصاً وأقوى في الدلالة من العموم، إلا أن العام منطوق به؛ والمنطوق أقوى في دلالته من المفهوم؛ لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق، وعدم افتقار المنطوق في دلالته إلى المفهوم.

قلنا: إلا أن العمل بالمفهوم لا يلزم منه إبطال العمل بالعموم مطلقاً، ولا كذلك بالعكس، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين، ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما، وإبطال أصل الآخر.

* المسألة الثامنة:

في تخصيص العموم بفعل الرسول ﷺ.

وقد اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره، هل يجوز تخصيصه للعموم أم لا؟.

فأثبته الأكثرون؛ كالشافعية والحنفية والحنابلة، ونفاه الأقلون؛ كالكرخي.

وتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل، وهو أن نقول: العام الوارد.

أما أن يكون عاماً للأمة والرسول كما لو قال ﷺ: الوصال، أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة، أو كشف الفخذ، حرام على كل مسلم.

وأما أن يكون عاماً للأمة دون الرسول كما لو قال ﷺ: «نهيتكم عن الوصال، أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة، أو كشف الفخذ»؛ فإن كان الأول؛ فإذا رأيناه قد واصل، أو استقبل القبلة في قضاء الحاجة، أو كشف فخذه؛ فلا خلاف في أن فعله يدل على إباحة ذلك الفعل في حقه، ويكون مخرجاً له عن العموم ومخصصاً.

وأما بالنسبة إلى غيره؛ فإما أن نقول: بأن اتباعه في فعله والتأسي به واجب على كل من سواه، أو لا نقول ذلك.

فإن قيل بالأول: فيلزم منه رفع حكم العموم مطلقاً في حقه بفعله، وفي حق غيره بوجوب التأسي به؛ فلا يكون ذلك تخصيصاً، بل نسخاً لحكم العموم مطلقاً بالنسبة إليه وإلى غيره.

وإن قيل بالثاني: كان تخصيصاً له عن العموم دون أمته.

وأما إن كان عاماً للأمة دون الرسول؛ ففعله لا يكون مخصصاً لنفسه عن

العموم لعدم دخوله فيه، وأما بالنسبة إلى الأمة؛ فإن قيل أيضاً: بوجوب اتباع الأمة له في فعله كان ذلك أيضاً نسخاً عنهم لا تخصيصاً كما سبق، وإن لم يكن ذلك واجباً عليهم؛ فلا يكون فعله مخصصاً للعموم أصلاً لا بالنسبة إليه لعدم دخوله في العموم، ولا بالنسبة إلى الأمة، وعلى هذا التفصيل؛ فلا أرى للخلاف على هذا التخصيص[1] بفعل النبي وجهاً.

أما إذا كان هو المخصص عن العموم وحده؛ فلعدم الخلاف فيه.

وأما في باقي الأقسام فلعدم تحقق التخصيص، بل إن وقع الخلاف في باقي الأقسام، هل فعله يكون ناسخاً لحكم العموم فيها؟ فخارج عن الخوض في باب التخصيص.

والأظهر في ذلك إنما هو الوقف من جهة أن دليل وجوب التأسي واتباع النبي ﷺ إنما هو بدليل عام للأمة، وهو مساو للعموم الآخر في عمومه، وليس العمل بأحدهما، وإبطال الآخر أولى من العكس[2].

---

(١) «للخلاف على هذا التخصيص» فيه تحريف، والصواب: «للخلاف في التخصيص».

(٢) تقدم تعليقاً أن الخطاب التشريعي من الله لنبيه ﷺ يعم أمته إلا لدليل يدل على الخصوصية، وتقدم أيضاً أن المختار دخوله ﷺ في عموم الخطاب بمثل ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، و﴿يا أيها الناس﴾ ودخوله في عموم خطابه لأمته، وقد دل إرساله مشرعاً للأمة الحث على اتباعه والاتساء به. على أن كل فعل من أفعاله التشريعية شرع لنا إلا ما دل الدليل على اختصاصه به، وأدلة الشرع لا تتناقض؛ فوجب الجمع بينها: إما بحمل فعله على الخصوصية بدليل كما في وصاله في الصوم مع نهي أمته عنه، وإما بصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب كما في الأمر بالوضوء مما مست النار مع تركه الوضوء من ذلك، إن لم نقل بالنسخ وصرف النهي عن التحريم إلى التنزيه كما في شربه قائماً، وبوله قائماً، مع نهيه عن كل منهما، وأما بالحمل على حالة طارئة اقتضت وقوع الفعل على خلاف العام دفعاً للحرج، ويمكن أن يمثل لذلك بالأخيرين؛ فإن لم يمكن الجمع وجب نسخ المتقدم بالمتأخر إن عرف التاريخ وإلا وجب الترجيح إن أمكن، وإلا التخيير أو الوقف، والمعتبر في فعله تاريخ حصوله منه لا تاريخ أدلة الاقتداء به؛ فإنها مشتركة بين النصوص والأفعال، ولا نسخ فيها ولا تعارض بينها؛ فليرجع إلى تاريخ جزئيات النصوص والأفعال المتعارضة.

فإن قيل: بل العمل بالفعل أولى لأنه خاص، والخاص مقدم على العام، قلنا: الفعل لم يكن دليلاً على لزوم الحكم في حق باقي الأمة بنفسه، بل الأدلة عامة موجبة على الأمة لزوم الاتباع.

فإن قيل: إلا أن الفعل الخاص مع العمومات الموجبة للتأسي أخص من اللفظ العام مطلقاً، ولأنه متأخر عن العام، والمتأخر أولى بالعمل.

قلنا: أما الفعل؛ فلا نسلم أن له دلالة على وجوب تأسي الأمة بالنبي بوجه من الوجوه، بل الموجب شيء آخر، وهو مساو للعام الآخر في عمومه، وسواء كان الفعل خاصاً أو عاماً، وذلك الموجب للتأسي غير متأخر عن العام، بل محتمل للتقدم والتأخر من غير ترجيح، حتى إنه لو علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر منهما[1].

كيف وإن القول بوجوب التأسي متوقف على وجود الفعل، وعلى الدليل الدال على التأسي، ولا كذلك للعام الآخر، وما يتوقف العمل به على أمرين يكون أبعد مما لا يتوقف العمل به إلا على شيء واحد[2].

* المسألة التاسعة:

تقرير النبي ﷺ لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفاً للعموم، وعدم إنكاره عليه مع علمه به، وعدم الغفلة والذهول عنه مخصص لذلك العام عند

---

(١) تقدم أن المعتبر في التعارض بين جزئيات النصوص والأفعال، إنما هو تاريخ المتعارضين لا تاريخ الأدلة العامة التي ثبت بها وجوب قبول الشريعة قولاً وفعلاً؛ فإنها لا تتعارض ولا يدخلها نسخ.

(٢) كل من القول والفعل متوقف وجوب العمل به على الأدلة العامة التي أوجبت قبول الشريعة قولاً وفعلاً؛ كقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾، وقوله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾، وقوله: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾، وككونه رسولاً مشرعاً للأمة بأقواله وأفعاله.

الأكثرين، خلافاً لطائفة شاذة.

ودليل ذلك أن تقريره له عليه دليل على جواز ذلك الفعل له، وإلا كان فعله منكراً، ولو كان كذلك؛ لاستحال من النبي ﷺ السكوت عنه، وعدم النكير عليه، وإذا كان التقرير دليل الجواز وإن أمكن نسخ ذلك الحكم مطلقاً، أو نسخه عن ذلك الواحد بعينه؛ لكنه بعيد، واحتمال تخصيصه من العموم أولى وأقرب لما قررناه فيما تقدم، وعند ذلك؛ فإن أمكن تعقل معنى أوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم؛ فكل من كان مشاركاً له في ذلك المعنى؛ فهو مشارك في تخصيصه عن ذلك العام بالقياس عليه عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص، وأما إن لم يظهر المعنى الجامع؛ فلا.

فإن قيل: التقرير لا صيغة له؛ فلا يقع في مقابلة ما له صيغة؛ فلا يكون مخصصاً للعموم، وبتقدير أن يكون مخصصاً؛ فلا بد وأن يكون غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه، وإلا فلو لم يكن غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه؛ لصرح النبي ﷺ بتخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعاً لمحذور التلبيس على الأمة باعتقادهم المشاركة لذلك الواحد في حكمه لقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1].

قلنا: وإن كان التقرير لا صيغة له، غير أنه حجة قاطعة في جواز الفعل نفياً للخطأ عن النبي ﷺ بخلاف العام؛ فإنه ظني محتمل للتخصيص؛ فكان موجباً لتخصيصه.

وما ذكروه من وجوب المشاركة؛ فبعيد، وذلك لأن حكم ذلك الواحد لا يخلو:

---

(١) انظر: التعليق (ص ٣٣٨/ ج٢).

إما أن يكون له أو عليه؛ فإن كان له فقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» لا يكون مرتبطاً به، وإن كان عليه فقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» إنما يكون حجة موهمة لمشاركة الجماعة لذلك الواحد أن لو كان قوله: (حكمي) عاماً في كل حكم، وهو غير مسلم.

وإذا لم يكن ذلك حجة عامة؛ فلا تدليس ولا تلبيس، وبتقدير مشاركة الأمة لذلك الواحد في ذلك الحكم يكون نسخاً، ولا يكون تخصيصاً، كما ظن بعضهم.

* المسألة العاشرة:

مذهب الشافعي في القول الجديد، ومذهب أكثر الفقهاء والأصوليين، إن مذهب الصحابي إذا كان على خلاف ظاهر العموم، وسواء كان هو الراوي، أو لم يكن لا يكون مخصصاً للعموم؛ خلافاً لأصحاب أبي حنيفة والحنابلة وعيسى ابن أبان وجماعة من الفقهاء.

ودليله إن ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم ومذهب الصحابي ليس بحجة على ما سنبينه[1]؛ فلا يجوز ترك العموم به.

فإن قيل: إذا خالف مذهب الصحابي العموم؛ فلا يخلو:

إما أن يكون ذلك لدليل لا جائز أن يكون لا لدليل، وإلا وجب تفسيقه، والحكم بخروجه عن العدالة، وهو خلاف الإجماع.

وإن كان ذلك لدليل؛ وجب تخصيص العموم به جميعاً بين الدليلين؛ إذ

---

(١) سيأتي ذلك في النوع الثاني من أنواع ما يظن أنه حجة، وليس بحجة.

هو أولى من تعطيل أحدهما كما علم غير مرة.

قلنا: مخالفة الصحابي للعموم، إنما كانت لدليل عنّ له في نظره، وسواء كان في نفس الأمر مخطئاً فيه أو مصيباً؛ فلذلك لم نقض بتفسيقه لكونه مأخوذاً باتباع اجتهاده وما أوجبه ظنه، ومع ذلك؛ فلا يكون ما عنّ له في نظره حجة متبعة بالنسبة إلى غيره بدليل جواز مخالفة صحابي آخر له من غير تفسيق ولا تبديع، وإذا لم يكن ما صار إليه حجة واجبة الاتباع بالنسبة إلى الغير؛ فلا يكون مخصصاً لظاهر العموم المتفق على صحة الاحتجاج به مطلقاً.

*** المسألة الحادية عشرة:**

إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص؛ فورد خطاب عام بتحريم الطعام؛ كقوله: «حرمت عليكم الطعام»؛ فقد اتفق الجمهور من العلماء على عمومه في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره، وإن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافاً لأبي حنيفة، وذلك لأن الحجة إنما هي في اللفظ الوارد، وهو مستغرق لكل مطعوم بلفظه، ولا ارتباط له بالعوائد، وهو حاكم على العوائد؛ فلا تكون العوائد حاكمة عليه.

فإن قيل: إذا منعتم من تجويز تخصيص العموم بالعادة، وتنزيل لفظ الطعام على ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين؛ فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته في اللغة بالعادة، وذلك؛ كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع؛ وإن كان لفظ الدابة عاماً في كل ما يدب، وكتخصيص اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد حتى إنه لا يفهم من إطلاق لفظ الدابة والثمن، غير ذوات الأربع والنقد الغالب في البلد.

قلنا: الفرق بين الأمرين إن العادة في محل النزاع، إنما هي مطردة في اعتياد

أكل ذلك الطعام المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص؛ فلا يكون ذلك قاضياً على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الأصلي، وهذا بخلاف لفظ الدابة؛ فإنه صار بعرف الاستعمال ظاهراً في ذوات الأربع وضعاً؛ حتى إنه لا يفهم من إطلاق الدابة غير ذوات الأربع؛ فكان قاضياً على الاستعمال الأصلي، حتى إنه لو كانت العادة في الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام؛ لكان لفظ الطعام منزلاً عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم، وفيه دقة مع وضوحه.

* المسألة الثانية عشرة:

اتفق الجمهور على أنه إذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام لا يكون الخاص مخصصاً للعام بجنس مدلول الخاص ومخرجاً عنه ما سواه، خلافاً لأبي ثور من أصحاب الشافعي وذلك؛ كقوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ؛ فقد طهر»؛ فإنه عام في كل إهاب، وقوله ﷺ في شاة ميمونة: «دباغها طهورها»، وإنما لم يكن مخصصاً له لأنه لا تنافي بين العمل بأحدهما وإجراء العام على عمومه، ومع إمكان إجراء كل واحد على ظاهره لا حاجة إلى العمل بأحدهما ومخالفة الآخر.

فإن قيل: فقد اخترتم أن المفهوم يكون مخصصاً للعموم عند القائل به، وتخصيص (جلد الشاة بالذكر) يدل بمفهومه على نفي الحكم عما سوى الشاة من جلود باقي الحيوانات؛ فكان مخصصاً للعموم الوارد بتطهيرها.

قلنا: أما من نفى كون المفهوم حجة، وأبطل دلالته كما يأتي تحقيقه؛ فلا أثر لإلزامه به ها هنا.

ومن قال بالمفهوم المخصص للعموم، إنما قال به في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة كما سبق في المسألة المتقدمة لا في مفهوم اللقب، وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ عن باقي جلود الحيوانات؛ كالإبل والبقر وغيرها، إلا بطريق مفهوم اللقب، وليس بحجة على ما يأتي تحقيقه.

ولهذا؛ فإنه لو قال: (عيسى رسول الله)؛ فإنه لا يدل على أن محمداً ليس برسول الله، وكذلك إذا قال: (الحادث موجود) لا يدل على أن القديم ليس بموجود، وإلا كان ذلك كفراً.

* المسألة الثالثة عشرة:

اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعض العام المتقدم لا إلى كله. هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم بما الضمير عائد إليه، أو لا؟ اختلفوا فيه.

فذهب بعض أصحابنا وبعض المعتزلة؛ كالقاضي عبدالجبار وغيره إلى امتناع التخصيص بذلك، ومنهم من جوزه.

ومنهم من توقف؛ كإمام الحرمين وأبي الحسين البصري.

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾؛ فإنه عام في كل الحرائر المطلقات بوائن كن أو رجعيات، ثم قال: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾؛ فإن الضمير فيه إنما يرجع إلى الرجعيات دون البوائن وعلى هذا النحو.

والمختار بقاء اللفظ الأول على عمومه، وامتناع تخصيصه بما تعقبه وذلك

لأن مقتضى اللفظ إجراؤه على ظاهره من العموم، ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير إلى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم؛ إذ لا أولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض؛ فإذا قام الدليل على تخصيص بعض الضمير ببعض المذكور السابق وخولف ظاهره، لم يلزم منه مخالفة الظاهر الآخر، بل يجب إجراؤه على ظاهره إلى أن يقوم الدليل على تخصيصه[1].

فإن قيل: إنما يلزم مخالفة ظاهر ما اقتضاه الضمير من العود إلى كل المذكور السابق، إذا أجرينا اللفظ السابق على عمومه، وليس القول بإجرائه على عمومه، ومخالفة ظاهر الضمير أولى من إجراء ظاهر الضمير على مقتضاه، وتخصيص المذكور السابق، وإذا لم يترجح أحدهما وجب الوقف.

قلنا: بل إجراء اللفظ المتقدم على عمومه، وتخصيص المتأخر أولى من العكس لأن دلالة الأول ظاهرة، ودلالة الثاني غير ظاهرة، ولا يخفى أن دلالة المظهر أقوى من دلالة المضمر؛ فكان راجحاً.

* المسألة الرابعة عشرة:

القائلون بكون العموم والقياس حجة، اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس.

فذهب الأئمة الأربعة والأشعري وجماعة من المعتزلة؛ كأبي هاشم وأبي الحسين البصري إلى جوازه مطلقاً.

وذهب الجبائي وجماعة من المعتزلة إلى تقديم العام على القياس.

---

(١) اختياره بقاء اللفظ الأول على عمومه، واستدلاله عليه ينقض مذهبه في المسألة الثانية من مسائل العموم؛ من أنه ليس للعموم صيغة موضوعة؛ لإفادته في لغة العرب.

وذهب ابن سريج وغيره من أصحاب الشافعي إلى جواز التخصيص بجلي القياس دون خفيه.

وذهب عيسى بن أبان والكرخي إلى جواز التخصيص بالقياس للعام المخصص دون غيره، غير أن الكرخي اشترط أن يكون العام مخصصاً بدليل منفصل وأطلق عيسى بن أبان.

ومنهم من جوز التخصيص بالقياس، إذا كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم دون غيره.

وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى الوقف.

والمختار إنه إذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير؛ أي: بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به، وإلا فلا.

أما إذا كانت العلة مؤثرة؛ فلأنها نازلة منزلة النص الخاص؛ فكانت مخصصة للعموم؛ كتخصيصه بالنص كما سبق تعريفه.

وأما إذا كانت العلة مستنبطة غير مؤثرة؛ فإنما قلنا: بامتناع التخصيص بها للإجمال والتفصيل:

أما الإجمال؛ فهو أن العام في محل التخصيص: إما أن يكون راجحاً على القياس المخالف له، أو مرجوحاً، أو مساوياً.

فإن كان راجحاً؛ امتنع تخصيصه بالمرجوح.

وإن كان مساوياً؛ فليس العمل بأحدهما أولى من الآخر، وإنما يمكن التخصيص بتقدير أن يكون القياس في محل المعارضة راجحاً، ولا يخفى أن وقوع احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه.

وأما التفصيل؛ فهو إن العموم ظاهر في كل صورة من آحاد الصور الداخلة تحته، وجهة ضعفه غير خارجة عن احتمال تخصيصه أو كذب الراوي؛ إن كان العام من أخبار الآحاد.

وأما احتمالات ضعف القياس؛ فكثيرة جداً.

وذلك لأنه وإن كان متناولاً لمحل المعارضة بخصوصه.

إلا أنه يحتمل أن يكون دليل حكم الأصل من أخبار الآحاد التي يتطرق إليها الكذب، وبتقدير أن يكون طريق إثباته قطعياً؛ فيحتمل أن يكون المستنبط القياس ليس أهل له.

وبتقدير أن يكون أهلاً؛ فيحتمل أن لا يكون الحكم في نفس الأمر معللاً بعلة ظاهرة.

وبتقدير أن يكون معللاً بعلة ظاهرة؛ فلعلها غير ما ظنه القائس علة، ولم يظهر عليها، أو إنه أخطأ في طريق إثبات العلة؛ فأثبتها بما لا يصح للإثبات.

وبتقدير أن تكون موجودة فيه يحتمل أن يكون قد وجد في الفرع مانع السبب، أو مانع الحكم، أو فات شرط السبب فيه، أو شرط الحكم؛ فكان العموم لذلك راجحاً.

كيف وإن العموم من جنس النصوص؛ والنص غير مفتقر في العمل به في جنسه إلى القياس؛ والقياس متوقف في العمل به على النص، لأنه إن ثبت كونه حجة بالنص فظاهر، وإن كان بالإجماع متوقف على النص؛ فكان القياس متوقفاً على النص لذلك راجحاً.

ولذلك وقع القياس مؤخراً في حديث معاذ في العمل به عن العمل

بالكتاب والسنة حيث قال له النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن قاضياً: «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. فقال ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله».

و مقتضى ذلك أن لا تتقدم السنة على الكتاب، غير أنا خالفناه في تقديم خاص السنة على عام الكتاب؛ فوجب العمل به فيما عداه.

وهذه الاحتمالات كلها إن لم توجب الترجيح؛ فلا أقل من المساواة.

وعلى كلا التقديرين؛ فيمتنع تخصيص العام بالقياس[1].

فإن قيل: القول بالوقف خلاف الإجماع قبل وجود الواقفية؛ إذ الأمة مجمعة على تقديم أحدهما، وإن اختلفوا في التعيين، ولأن القول بالوقف مما يفضي إلى تعطيل الدليلين عن العمل بهما، والمحذور في العمل بأحدهما؛ فالعمل بالقياس أولى؛ لأنا لو عملنا بالعموم لزم منه إبطال العمل بالقياس مطلقاً، ولو عملنا بالقياس لم يلزم منه إبطال العموم مطلقاً لإمكان العمل به فيما عدا صورة التخصيص، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين، ولو من وجه أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر.

قلنا: نحن لا نقول بالوقف لما بيناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس، وبتقدير القول بالوقف لا نسلم إجماعهم على إبطال الوقف، إلا أن يوجد منهم التصريح بذلك، وهو غير مسلم ولهذا؛ فإن كل واحد من المجتهدين لا يقطع بإبطال مذهب مخالفه مع مصيره إلى نفي ما أثبته، أو إثبات ما نفاه؛

---

(١) انظر: المسألة التاسعة من مسائل ما اختلف في رد خبر الواحد به ص ١٤٢/ ج٢.

فلأن لا يكون قاطعاً بإبطاله عند توقفه في نفي ما أثبته، أو إثبات ما نفاه أولى.

قولهم: إن العمل بالقياس غير مبطل للعمل بالعموم.

قلنا: في محل المعارضة أو في غيرها، الأول ممنوع والثاني مسلم، والنزاع إنما وقع في الترجيح في محل المعارضة دون غيره.

وبالجملة؛ فلا يمتنع على المجتهد في هذه المسألة الحكم بالوقف، أو الترجيح على حسب ما يظهر في نظره في آحاد الوقائع من القرائن، والترجيحات الموجبة التفاوت أو التساوي من غير تخطئة؛ إذ الأدلة فيها نفياً وإثباتاً ظنية غير قطعية؛ فكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية دون القطعية، خلافاً للقاضي أبي بكر[1].

ويجب أن نختم الكلام في أدلة التخصيص بالفرق بين التخصيص والاستثناء.

أما على رأي من يزعم أن الاستثناء والمستثنى منه؛ كالكلمة الواحدة كما سبق؛ فلا خفاء بأن الاستثناء لا يكون تخصيصاً، بل هو مباين له.

وأما من يرى أن الاستثناء تخصيص؛ فهو نوع من التخصيص عنده؛ فكل استثناء تخصيص، وليس كل تخصيص استثناء، وذلك لأن الاستثناء لا بد وأن يكون متصلاً بالمستثنى منه على ما تقدم تقريره؛ وإنه لا يثبت بقرائن الأحوال بخلاف غيره من أنواع التخصيص، وعلى هذا يكون الحكم في التخصيص بذكر الشرط والغاية أيضاً.

تم الجزء الثاني بتاريخ ٢٠ / ١ / ١٣٨٩هـ من كتاب الأحكام للآمدي

ويليه الجزء الثالث ـ وأوله الصنف السادس في المطلق والمقيد

نرجو من الله المعونة والسداد.

---

(١) انظر: «التعليق» (٣٠٣ / ج ٢).

فهرس الموضوعات

* * *